

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

Diplomová práce

Bc. Zuzana Smetanová

Aelred z Rievaulx a jeho dílo *De spirituali amicitia*: mezi tradicí a individualismem

Aelred of Rievaulx and his Work *De spirituali amicitia*: between Tradition
and Individualism

Praha 2021

Vedoucí práce: Doc. Mgr. et Mgr. Iva Adámková, Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Tehovci, dne 17. srpna 2021

Zuzana Smetanová

Klíčová slova:

Aelred z Rievaulx, sv. Aelred, De spirituali amicitia, historie přátelství, recepce antických autorů, individualita ve středověku

Key words:

Aelred of Rievaulx, St. Aelred, De spirituali amicitia, history of friendship, classical tradition, individualism in the Middle Ages

Abstrakt:

Práce se zabývá osobností anglického cisterciáckého mnicha a opata z 12. století Aelreda z Rievaulx a jeho dílem „O duchovním přátelství“ (*De spirituali amicitia*). Jejím cílem je analyzovat Aelredovo dílo v širším kontextu Aelredova života, jeho dalších děl a dobových teologicko-filozofických konceptů a ideálů a zasadit je do tradice pozdně antických a středověkých úvah nad přátelství a láskou s důrazem na monastické prostředí. Autorka pořídila překlad a analýzu nejdůležitějších pasáží díla a jejich srovnání s Aelredovými zdroji a předlohami, mezi které patří především dílo Marca Tullia Cicerona *Laelius de amicitia*, spisy svatého Ambrože a Augustina a Bible. V závěru práce autorka předkládá analýzu Aelredovy „individuality“, která skrze jeho dílo prosvítá a která je interpretována pomocí aktuálního diskurzu zabývajícího se individualitou ve středověku. Autorka se tak snaží vymezit Aelredovo místo „mezi tradicí a individualismem“.

Abstract:

This work deals with the personality of the English Cistercian monk and abbot of the 12th century Aelred of Rievaulx and his work "On Spiritual Friendship" (*De spirituali amicitia*). It aims to analyze Aelred's work in the broader context of Aelred's life, his other works and contemporary theological-philosophical concepts and ideals. It further intends to place him in the tradition of late ancient and medieval reflections on friendship and love with an emphasis on the monastic environment. The author made a translation and analysis of *De spirituali amicitia*'s most important passages and compared them with Aelred's sources and originals. These include among others the work of Marc Tullio Cicero *Laelius de amicitia*, the writings of St. Ambrose and Augustine and the Bible. The thesis is concluded with an analysis of Aelred's "individuality", which is spread throughout his work and which is interpreted using the current discourse on individuality in the Middle Ages. Therefore, the author tries to define Aelred's place "between tradition and individualism".

Poděkování

Chtěla bych poděkovat vedoucí své diplomové práce Doc. Mgr. et Mgr. Ivě Adámkové, PhD. za cenné rady a připomínky, které mi během psaní práce poskytovala, a za její ochotu a trpělivost.

Obsah

Úvod.....	6
1 Stav bádání, prameny a metodologická východiska.....	8
2 Aelred z Rievaulx: stručný životopis.....	15
2.1 Aelredovo mládí a historicko-společenský kontext.....	15
2.2 Aelredova konverze	19
2.3 Aelredovo působení v cisterciáckém řádu	24
3 Aelredovo duchovní dílo v kontextu filozoficko-teologických konceptů a ideálů 12. století.....	30
3.1 Základní principy Aelredova kosmu: láska a <i>affectus</i>	30
3.2 Nástin vývoje ideálu přátelství: ciceronská <i>amicitia</i> a její křesťanská a monastická reflexe	39
4 <i>De spirituali amicitia</i> : mezi tradicí a individualismem	51
4.1 Přátelství v Aelredově pojetí: teorie a praxe.....	51
4.2 Spor o Aelreda: otázka Aelredovy individuality	71
Závěr	81
Seznam pramenů.....	83
Seznam pramenů v překladu.....	85
Seznam literatury	86

Úvod

Láska a přátelství se zdají patřit mezi nesmrtelné formy mezilidských vztahů, které jako by doprovázely lidský rod již odnepaměti. O jejich nadčasovosti svědčí nejen to, že je přirozená touha člověka po blízkosti druhého jaksi biologicky daná, ale také četné důkazy o pevných přátelstvích či milostných citech, které nalézáme již v nejstarších památkách světového písemnictví. Ne pro každou historickou epochu ovšem znamenaly láska a přátelství to samé, s čím si je běžně spojujeme my: lásku totiž s milostnou vášní mezi dvěma jedinci a přátelství s důvěrným osobním poutem mezi dvěma nebo více osobami na základě vzájemných sympatií, avšak bez sexuálního podtextu. Zvláště ve středověku, jak uvidíme, se s oběma výrazy pojilo daleko větší množství významů a často byly také těsněji vzájemně provázané, než jak je tomu dnes. Vedle svých praktických společenských funkcí znamenaly pro středověkého člověka také důležité metafyzické ideály, filozofické a etické koncepty, jež na jednu stranu úzce souvisely s křesťanskou vírou, ale na druhou jejich kořeny běžně sahaly až k pohanským hodnotovým a myšlenkovým systémům. Právě sledování historie těchto ideálů a konceptů je ve skutečnosti snazší než stopovat skutečnou, praktickou podobu reálných přátelských a milostných vazeb, o kterých se nám prameny (ne)zmiňují.

Toho si je vědomá i autorka této práce, která se rozhodla sledovat pojetí přátelství, ale i lásky u anglického cisterciáckého mnicha a opata z 12. století Aelreda z Rievaulx, a to především v jeho spise „O duchovním přátelství“ (*De spirituali amicitia*). Jejím cílem je zhodnotit, jakým způsobem lze vysvětlit vztah mezi na první pohled vysokou mírou intimnosti a autentičnosti, jíž Aelredovo dílo díky unikátnímu přístupu k dané problematice působí, a mezi jinak neosobním chápáním přátelství jako etického konceptu, společenské instituce, které vyplývá z většiny ostatních středověkých pramenů a jež Aelredovo dílo také reflektuje. Práce proto nese podtitul „mezi tradicí a individualismem“: na jedné straně se v ní autorka snaží zasadit Aelredovo dílo do širšího kontextu, nalézt jeho místo v tradici pozdně antických a středověkých úvah nad přátelstvím a láskou, ale zároveň se pokouší interpretovat Aelredovu „individualitu“, tedy to, co činí jeho dílo tak osobitým a výjimečným a co vytváří jeho tak intenzivní dojem „živosti“, související s množstvím Aelredových autobiografických reflexí. Autorka přitom rezignuje na zkoumání „reálné“ povahy Aelredových životních zkušeností s přátelstvím, se kterými se měl, jak ještě uvidíme, podle části badatelů ve svém díle vyrovnávat a jež měly souviset s jeho vyhraněným „individualistickým“ cítěním, a místo toho se soustředí na způsob Aelredovy sebe-prezentace a na jeho motivy a cíle jakožto autora

a opata. Právě v nich a v intenzitě, s jakou se v Aelredově díle projevují, se autorka pokouší v návaznosti na závěry aktuálního diskurzu o individualitě ve středověku spatřovat hlavní zdroje jeho výrazné „individuality“, jež skrze jeho dílo prosvítá.

Výzkumu pojmání lásky a přátelství zvláště v monastickém světě středověku a v Aelredově díle především je nicméně věnovaná větší část této práce. Vedle Aelredova spisu *De spirituali amicitia* práce obsahuje kratší rozbor také dalších Aelredových duchovních děl, zejména spisu „Zrcadlo lásky“ (*De speculo caritatis*), a kromě toho se autorka zaměřuje rovněž na jiné významné prameny týkající se daného tématu, především z pera církevních otců a mnišských autorů raného a vrcholného středověku s důrazem na 12. století. S přihlédnutím k odborné literatuře se autorka snaží zachytit a popsat obecné tendence a principy vnímání lásky a přátelství jakožto teoretických konceptů zvláště v monastickém prostředí středověku a v souvislosti s nimi poskytuje i krátký exkurz do historie filozofického a teologického pojmání lidských emocí; se závěry výzkumu je následně porovnáván přístup k lásce a přátelství patrný v Aelredových dílech. Aelredův spis *De spirituali amicitia* autorka přiblíží formou překladu a analýzy nejdůležitějších pasáží a tezí a jejich srovnáním s Aelredovými předlohami a zdroji.

První kapitola podává přehled bádání o Aelredově osobnosti a jeho dílech a výčet a popis používaných metod a pramenů včetně pramenných edic. Druhá kapitola obecně pojednává o Aelredově životě: o poměrech, do kterých se narodil, o jeho mládí a studiích, o jeho vstupu do cisterciáckého řádu a o jeho dalším působení zde, přičemž jsou všechny Aelredovy životní etapy analyzovány v souvislosti s širším historicko-společenským kontextem. Třetí kapitola se zabývá Aelredovým myšlenkovým světem, jeho kosmologií a antropologií v rámci nejrozšířenějších dobových filozoficko-teologických úvah na tyto motivy a následně je prostor věnován vývoji konceptu přátelství od antických teorií s důrazem na koncepci přátelství Marca Tullia Cicerona přes církevní otce a nejvýznamnější postavy monastického světa středověku až do 12. století. Poslední kapitolu tvoří rozbor Aelredova díla *De spirituali amicitia*, jeho porovnání s dosavadní tradicí a následná analýza Aelredovy „individuality“ a toho, v čem ji lze v jeho díle spatřovat.

1 Stav bádání, prameny a metodologická východiska

Aelred z Rievaulx je v českém prostředí postavou spíše neznámou. Jeho jméno je nejčastěji skloňováno v souvislosti s politickými dějinami cisterciáckého řádu v Evropě, ale jeho spirituálnímu dílu včetně spisu *De spirituali amicitia* nebyla v Česku věnována větší pozornost.¹ Tento nedostatek snad souvisí s malým zájmem o dějiny přátelství či emocí ve středověku mezi českými badateli celkově.² Naproti tomu v zahraniční literatuře, jak si ještě v průběhu práce ukážeme, se jedná o témata velice oblíbená a stále aktualizovaná.

Postavu Aelreda z Rievaulx známe z řady středověkých pramenů, z nichž nejdůležitější a nejobsažnější je Aelredův hagiografizující životopis z pera jeho spolubratra a přítele Waltera Daniela, sepsaný těsně po Aelredově smrti roku 1167.³ Ačkoliv je Walterovo dílo zatíženo stereotypy a klišé typickými pro středověké hagiografie, badatelé se shodují, že vykresluje relativně věrný portrét Aelredovy osobnosti a logicky se doplňuje s informacemi, které o sobě ve svých textech prozrazuje sám Aelred, i s útržkovými zprávami známými z jiných dobových pramenů.⁴ Právě od výzkumu práce Waltera Daniela se odvíjí i moderní bádání týkající se Aelredovy osobnosti: jeho průkopníkem se stal britský historik Frederick Maurice Powicke, který roku 1922 vydal studii s názvem *Ailred of Rievaulx and his Biographer Walter Daniel*,⁵ následovanou v roce 1950 edicí Walterova díla

¹ Výraznější výjimku představuje pouze studie „Duchovní přátelství u sv. Aelreda z Rievaulx a mnišská tradice“ Alexia Vandrovce, shrnující na základě spíše staršího diskurzu zmiňovanou problematiku a obsahující i částečný překlad Aelredova díla. Viz VANDROVEC, Alexius. Duchovní přátelství u sv. Aelreda z Rievaulx a mnišská tradice. In: *Salve*, roč. 20, č. 1 (2010), s. 51-70.

² V souvislosti s českým výzkumem přátelství ve středověku je nutné vyzdvihnout celé první číslo periodika *Salve* z roku 2010 a také druhé číslo časopisu *AUC Theologica* z roku 2020, věnované přátelství v patristické tradici. Odtud je vzhledem k západní středověké filozofické tradici nejdůležitější článek Lenky Karfíkové týkající se přátelství u svatého Augustina, viz KARFÍKOVÁ, Lenka. Frater cordis mei: Friendship in Augustine's Confessions. In: *AUC Theologica*, roč. 10, č. 2 (2020), s. 69-91. Lenka Karfíková na téma přátelství v Augustinových *Vyznáních* napsala také samostatnou monografii, viz KARFÍKOVÁ, Lenka. *Přátelství v Augustinových Vyznáních*. Praha: Vyšehrad, 2020. Za zmínku stojí také drobná studie Jana Stejskala, viz STEJSKAL, Jan. Úvaha o přátelství ve středověku. In: KALOUS, Antonín – STEJSKAL, Jan – Šrámek, Josef (eds.). *Jedinec a evropská společnost od středověku do 19. století*. Olomouc: Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, 2014, s. 211-225.

³ WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*. DUTTON, Marsha L. (ed.), POWICKE, Frederick Maurice (trans.). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1994. Při psaní této diplomové práce neměla její autorka bohužel k dispozici latinskou edici tohoto textu.

⁴ Detailnější přehled o pramenech týkajících se Aelredova života se pokusí podat první kapitola této práce.

⁵ POWICKE, Frederick Maurice. *Ailred of Rievaulx and his Biographer Walter Daniel*. London: University Press, Longmans, Green and Co., 1922.

i s anglickým překladem, doprovázenou erudovanou předmluvou.⁶ Frederick Maurice Powicke úspěšně „dehagiografizoval“ Aelredův životní příběh a připravil tak úrodnou půdu pro další výzkum na tomto poli. Dalšími klasickými badateli v oblasti Aelredovy osobnosti i jeho literárního díla byli zejména britský duchovní Aelred Squire a francouzský duchovní Charles Dumont: zatímco Aelred Squire v roce 1969 vydal první ucelenou a střízlivou moderní biografii Aelreda z Rievaulx pod názvem *Aelred of Rievaulx: A Study*,⁷ Charles Dumont se v předmluvě k anglickému vydání Aelredova spisu *De speculo caritatis* zabýval kromě Aelredových životních osudů také jeho filozofií lásky a vřadil ji do širšího kontextu cisterciácké spirituality 12. století.⁸

Mezi novější významné badatele v oblasti Aelredova života a díla patří zvláště americká historička Marsha L. Dutton, která obohatila stávající diskurz množstvím kratších podnětných studií, přičemž v jedné z nejuznávanějších z nich se skrze sociohistorický přístup pokusila objasnit okolnosti a pravděpodobné příčiny Aelredova vstupu do kláštera.⁹ Do jejího záběru se ale dostaly, jak si v průběhu práce všimneme, i Aelredovy historiografické a duchovní spisy a kromě toho se zabývala také Aelredovými politickými aktivitami. Marsha L. Dutton se stala i editorkou kompendia k Aelredovi z Rievaulx z prestižní řady od nakladatelství Brill.¹⁰ Na výzkum Marshy L. Dutton v oblasti Aelredových historiografických spisů navázala australská badatelka Elizabeth Freeman¹¹ a výzkum Aelredova veřejného působení nejnověji obohatila monografie americké badatelky Jean Truax.¹² Podobný přístup jako Marsha L. Dutton v kombinaci s citlivou a intimní filozofickou analýzou Aelredovy spirituality zvolil také francouzský historik a cisterciácký mnich a opat Pierre-André Burton ve své objemné knize *Aelred de Rievaulx: (1110–1167): De l'homme éclaté à l'être unifié: Essai de biographie existentielle et spirituelle*¹³ z roku

⁶ WALTER DANIEL. *Vita Aelredi*. [The Life of Ailred of Rievaulx.] POWICKE, Frederick Maurice (trans.). Oxford: Clarendon, 1950.

⁷ SQUIRE, Aelred. *Aelred of Rievaulx: A Study*. London: SPCK, 1969.

⁸ DUMONT, Charles. Aelred of Rievaulx: His Life and Works. In: AELRED OF RIEVAUX, *The Mirror of Charity*. CONNOR, Elizabeth (trans.). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990, s. 11-68.

⁹ DUTTON, Marsha L. The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx: a Historical Hypothesis. In: WILLIAMS, Daniel (ed.). *England in the Twelfth Century: Proceedings of the 1988 Harlaxton Symposium*. Woodbridge: The Boydell Press, 1990, s. 31-49.

¹⁰ DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017.

¹¹ FREEMAN, Elizabeth. *Narratives of a New Order: Cistercian Historical Writing in England, 1150–1220*. Turnhout: Brepols, 2002, k Aelredovi viz s. 19-90.

¹² TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker: The Public Life of a Cistercian Abbot*. Collegeville: Liturgical Press, 2017.

¹³ Citované v této práci v jejím anglickém překladu: BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx (1110–1167): An Existential and Spiritual Biography*. Collegeville: Liturgical Press, 2020.

2010, která v současnosti představuje nejmodernější komplexní biografii Aelreda z Rievaulx.

Odlišnou a neméně vlivnou cestou výzkumu Aelredovy osobnosti než Marsha L. Dutton se vydal americko-dánský historik Brian Patrick McGuire, který se Aelredem zaobíral na více místech, nejvýrazněji však ve svém uznávaném díle z roku 1988 *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350-1250*,¹⁴ podávajícím vyčerpávající výklad o dějinách přátelství v monastickém světě středověku, a posléze v samostatné monografii věnované Aelredovi s názvem *Brother and Lover: Aelred of Rievaulx* z roku 1994.¹⁵ Brian Patrick McGuire sice podobně jako Marsha L. Dutton zkoumá Aelredův život a dílo v širším historicko-společenském a teologicko-filozofickém kontextu, ale využívá při jejich analýze psychohistorický přístup, přičemž v návaznosti na bádání amerického historika Johna B. Boswella¹⁶ dochází k závěru, že Aelredovu osobnost formovala jeho homosexuální identita. Jak ještě v průběhu práce uvidíme, okolo této teze se mezi badateli rozvířila bouřlivá debata.¹⁷

Zvláštní pozornost byla v odborné literatuře věnována také Aelredově myšlenkovému světu a jeho teologii a filozofii z hlediska dějin křesťanského myšlení. Průkopnickou prací, navazující na přelomový výzkum monastické teologie francouzského badatele a duchovního Jeana Leclercqua,¹⁸ byla zejména studie francouzského duchovního Amédéea Halliera *Un éducateur monastique: Aelred de Rievaulx*¹⁹ z roku 1959. Z modernějších jmenujme především práce amerického historika Johna R. Sommerfeldta, který se podle svých vlastních slov snaží co nejvěrněji v Aelredově duchu podat obraz jeho „antropologie“, „kosmologie“, „soteriologie“ a „ekleziologie“, a to ve dvou po sobě následujících monografiích z let 2005 a 2006: *Aelred of Rievaulx: Pursuing Perfect*

¹⁴ Citovaném zde v jeho přepracovaném vydání z roku 2010: McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350-1250*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2010. K části věnované Aelredovi z Rievaulx viz s. 296-338.

¹⁵ McGUIRE, Brian Patrick. *Brother and Lover: Aelred of Rievaulx*. New York: Crossroad, 1994.

¹⁶ Viz zejména BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

¹⁷ K jejímu dodnes aktuálnímu shrnutí viz GRÓN, Ryszard (ed.). „Spór o Aelreda“: *W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx*. Kęty: ANTYK, 2005.

¹⁸ Viz zejména LECLERCQ, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1961 [fran. 1957].

¹⁹ Dostupná snáze v anglickém překladu: HALLIER, Amédée. *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx: an Experiential Theology*. Shannon: Irish University Press, 1969.

*Happiness*²⁰ a *Aelred of Rievaulx On Love and Order in the World and the Church*.²¹ Aelredova spiritualita a jeho myšlenkový svět si nicméně vyžádaly pozornost i z tábora novějších, historicko-antropologických badatelských směrů. Z hlediska dějin afektivity a emocí je nutné zmínit především významné dílo francouzského historika Damiena Boqueta *L'ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*²² z roku 2005, ve kterém autor zařazuje Aelreda z Rievaulx do širšího proudu „afektivní teologie“ či „antropologie“ typického zejména pro 12. století a v návaznosti na bádání amerického historika Stephena C. Jaegera,²³ ke kterému se ještě v průběhu práce vyjádříme, se také pokouší o citlivější přístup k problematice vymezení Aelredovy sexuální orientace.

O Aelreda z Rievaulx jeví z pochopitelných důvodů zájem rovněž diskurz zabývající se dějinami přátelství ve středověku. Tento diskurz je velice obsáhlý a nabízí široké pole působnosti, protože přátelství, jak si ještě přiblížíme, bylo ve středověku všeobjímajícím fenoménem s mnoha podobami. Aelreda z Rievaulx zmiňují nejčastěji práce zaměřující se na přátelství v monastickém světě středověku či na vývoj přátelství jakožto filozofického, etického konceptu. Jako průkopníka v bádání o přátelství v monastickém prostředí je opět třeba zmínit Jeana Leclercqua, který jeho důležitost pro monastické myšlení středověku zdůraznil ve své práci *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*,²⁴ a dále se jím intenzivně zabývala americká badatelka Adele M. Fiske, jejíž výzkum shrnuje publikace z roku 1970 s názvem *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*.²⁵ Za nejzávažnější za poslední dobu je však jistě nutné považovat výše uvedený příspěvek Briana Patricka McGuira s názvem *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350-1250*.²⁶ Proti McGuirově chápání přátelství v monastickém světě zvláště 12. století se nicméně vzedmula jistá vlna kritiky, a to zejména ze strany britského historika Juliana Haseldina, který se sám, jak v průběhu práce uvidíme, dlouhodobě věnuje přátelství ve středověku a který se stal

²⁰ SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx: Pursuing Perfect Happiness*. Mahwah: The Newman Press, 2005.

²¹ SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx On Love and Order in the World and the Church*. New York – Mahwah: The Newman Press, 2006.

²² BOQUET, Damien. *L'ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen: CRAHM, 2005.

²³ Viz JAEGER, Stephen C. *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

²⁴ Viz pozn. č. 18.

²⁵ FISKE, Adele M. *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentacion, 1970.

²⁶ Viz pozn. č. 14.

editorem uznávané publikace *Friendship in Medieval Europe*²⁷ či autorem článku o mnišském přátelství ve 12. století v nejnovějším sborníku věnovaném přátelství ve středověku a raném novověku z prestižní řady nakladatelství De Gruyter.²⁸ Julian Haseldine, jak si přiblížíme zvláště v poslední kapitole této práce, prosazuje odlišnou metodologii zkoumání přátelských vazeb ve vrcholném středověku než Brian Patrick McGuire, více blízkou dnes již klasickému chápání středověkého přátelství jakožto formy spojenecké aliance, formulovanému německým historikem Gerdem Althoffem.²⁹

Rovněž tato práce má ambici představovat jakousi polemiku s McGuirovým textem, avšak více zaměřenou na osobnost Aelreda z Rievaulx samého. Nepůjde v ní ani tolik o filozoficko-teologickou analýzu Aelredova díla *De spirituali amicitia*,³⁰ přestože i správné porozumění Aelredově myšlenkovému světu a jeho vsazení do širší intelektuální tradice se ukáže pro dosažení cílů této práce jako klíčové; nýbrž spíše o způsob nového uchopení, interpretace Aelredovy „individuality“, jež se v jeho díle, jak se badatelé shodují, výrazně projevuje. Jednak bude na základě výsledků bádání Marshy L. Dutton, Stephena C. Jaegera a Damiena Boqueta znovu vystavena zpochybnění McGuirova hypotéza o Aelredově homosexualitě a jednak se pomocí aktuálního diskurzu o individualitě ve středověku pokusíme redefinovat Aelredovu vlastní identitu. Hlavní rozdíl oproti McGuirově přístupu k přátelským vazbám ve 12. století tudíž bude tkvět v jiném metodologickém aparátu ve vztahu ke zkoumání středověkého „individualismu“, než který Briana Patricka McGuira dovedl k jeho způsobu hodnocení Aelredovy osobnosti; přičemž jako výchozí budou využity závěry výzkumů zejména americké historičky Caroline Walker Bynum,³¹ ruského historika

²⁷ HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Strout: Sutton, 1999.

²⁸ Viz HASELDINE, Julian. Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century. In: CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn. *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourses*. Berlin – New York: De Gruyter, 2011, s. 349-393.

²⁹ Viz zejména ALTHOFF, Gerd. *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

³⁰ K ní viz (chronologicky) zvláště FISKE, Adele M. Aelred of Rievaulx (on Friendship). In: *Cîteaux*, roč. 13 (1962), s. 5-17 a 97-132; DUMONT, Charles. Aelred of Rievaulx's Spiritual Friendship. In: SOMMERFELDT, John R. (ed.). *Cistercian Ideals and Reality*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978, s. 187-198; SOMMERFELDT, John R. Aelred of Rievaulx on Frienship. In: STERN-GILLET, Suzanne – GURTLE, Gary M. (eds.). *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. New York: SUNY Press, 2014, s. 227-244; a nejaktuálněji PEZZINI, Domenico. Aelred's Doctrine of Charity and Friendship. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*, s. 221-245.

³¹ Viz zvláště kapitolu „Did the Twelfth Century Discover the Individual?“ in: BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1982, s. 82-109.

Arona J. Gureviče³² a německého historika Franze-Josefa Arlinghause,³³ které si společně s podstatou jejich odlišnosti od McGuirova přístupu blíže představíme v závěrečné kapitole.

Jako podpůrné metodologické východisko budou autorce této práce v jejím průběhu sloužit závěry disciplíny *history of emotions*, která poskytuje relativně bezpečný soubor nástrojů, jak přistupovat k hodnocení projevů emocí ve středověkých pramenech. Americká badatelka Barbara Rosenwein,³⁴ představující v současnosti asi nejvýznamnější hlas *history of emotions* ve vztahu ke středověku, na mnoha místech upozorňuje, že výzkumný materiál, který má tento diskurz k dispozici, je tvořen pouze slovy, výrazy spojenými s projevováním emocí, a že je tedy možné mapovat emoční rejstříky a „emoční komunity“ (*emotional communities*), jak badatelka nazývá jednotlivé „sub-kultury“ v rámci středověké společnosti s vlastními pravidly vyjadřování a vyznávání emocí, nikoliv však to, jestli a jak byly tyto emoce „skutečně cítěny“. Odkazuje přitom na závěry sociálních konstruktivistů, podle nichž se způsob, jakým člověk emočně reaguje i jakým emoce prožívá, může lišit v závislosti na kulturním prostředí a společenských standardech.³⁵ Rovněž autorka této práce si bude při výkladu o emocích v probíraných pramenech těchto zásad vědomá.

Pramennou základnu této diplomové práce tvoří především dílo Aelreda z Rievaulx a texty s ním anebo s Aelredovou osobností související: jedná se především o jeho biografii z pera Waltera Daniela, Ciceronův spis *Laelius de amicitia*,³⁶ příslušná díla církevních otců a jiných církevních autorů především ze 12. století, ale pochopitelně hlavně o Aelredovo dílo *De spirituali amicitia*³⁷ a také *De speculo caritatis*, ačkoliv citovány budou rovněž úryvky ze spisů *De institutione inclusarum* a *Oratio pastoralis*. Kde to bude možné, využije autorka česká vydání latinských edic uváděných textů společně s jejich již existujícím českým překladem, nicméně v případě pasáží z děl Aelreda z Rievaulx pořídí autorka český překlad vlastní. Latinský text Aelredových duchovních spisů bude čerpat z edice *Aelredi*

³² Viz GUREVIČ, Aron. *Jedinec a společnost středověkého Západu*. Praha: Argo, 2016 [něm. 1994].

³³ Viz ARLINGHAUS, Franz-Josef (ed.). *Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods*. Brepols: Turnhout, 2015.

³⁴ Viz zvláště ROSENWEIN, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2006; TÁŽ. *Generations of Feeling: a History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016; a TÁŽ – CRISTIANI, Riccardo. *What is the History of Emotions?* Cambridge – Medfort: Polity Press, 2016.

³⁵ K tomuto nejsrozumitelněji viz PLAMPER, Jan. *Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler, 2012, s. 89-176.

³⁶ Česky viz CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*. In: CICERO, Marcus Tullius. *Dvě rozmluvy*. REINIŠ, Jan (trans.). Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1969, s. 75-130.

³⁷ K rukopisnému dochování tohoto díla viz pozn. č. 420.

Rievallensis opera omnia vydanou nakladatelstvím Brepols v roce 1971³⁸ a v případě jeho historiografických děl a dalších latinských textů církevních autorů jiným způsobem nedostupných využije autorka ediční řadu *Patrologia latina*. Konečně v případě biblických citátů bude přihlížet k českému ekumenickému překladu Bible. Co se týče překladu názvů jednotlivých latinských pramenů, bude autorka využívat české názvy jen u těch, které byly přeloženy do češtiny, zbytek ponechá v originále.

³⁸ HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*. Turnhout: Brepols, 1971. Jediný rozdíl oproti této edici činí autorka v tom, že Aelredův spis o přátelství nenazývá „*De spiritali amicitia*“, jak uvádějí A. Hoste a Ch. Talbot na základě dochovaných pramenů, nýbrž „*De spirituali amicitia*“, jak je v odborné literatuře více zažité.

2 Aelred z Rievaulx: stručný životopis

2.1 Aelredovo mládí a historicko-společenský kontext

Anglie počátku 12. století, do které se Aelred narodil, byla zemí, jež se nacházela pod dosud čerstvou nadvládou anglonormanské dynastie a stále ještě se vypořádávala se změnami, které se s jejím nástupem v roce 1066 pojily. Vedle politické a správní restrukturalizace probíhala v zemi už od dob Viléma Dobývatele a prvního normanského canterburského arcibiskupa Lanfranca rovněž reorganizace původní anglosaské církve, již doprovázelo prosazování nové gregoriánské reformy, vyšlé z impulsu reformního papežství a s ním spojeného clunyjského mnišství. Kromě proměn v církevní správě, které zahájil již v prvních letech svého úřadu arcibiskup Lanfranc, a povahy následného sváru mezi Lanfrancovým následníkem Anselmem a synem Viléma Dobývatele, Vilémem II. Rufusem,³⁹ ovlivnila nová církevní reforma také vývoj ostrovního mnišství. Mohutné rozšíření klášterní sítě v Anglii, k němuž během několika desetiletí po normanském záboru došlo, mělo svou příčinu i v zájmech samotné anglonormanské dynastie, která si ze zdejších benediktinských ústavů vytvářela důležité opěrné body královské moci.⁴⁰ Tak vzniklo několik nových významných benediktinských opatství zejména na severu Anglie,⁴¹ kde se vliv anglických králů prosazoval tradičně jen s obtížemi.⁴² Se zaváděním gregoriánské reformy v zemi však úzeji souvisel především příchod reformovaných církevních řádů, zvláště augustiniánských kanovníků a posléze cisterciáků.⁴³ Oba řády našly významného podporovatele v králi Jindřichovi I. a jeho manželce Matyldě, díky nimž se začaly počty jejich ústavů na anglické půdě brzy rozrůstat; zejména augustiniáni pak představovali vynikající nástroj, jak vyhovět volání papeže Urbana II. a jeho anglického hlasu, Anselma z Canterbury, po vymýcení simonie, nepotismu a nedodržování celibátu, jež byly u anglického kléru běžné.⁴⁴ Jejich

³⁹ Přehledně k církevnímu dění v době anglonormanské dynastie viz HARPER-BILL, Christopher. *The Anglo-Norman Church*. In: HARPER-BILL, Christopher – HOUTS, Elisabeth van (eds.). *A Companion to the Anglo-Norman World*. Woodbridge: The Boydell Press, 2003, s. 165–190.

⁴⁰ K chování anglonormanské dynastie ke klášterům viz BURTON, Janet. *Monastic and Religious Orders in Britain 1000-1300*. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1994, s. 21-42.

⁴¹ Např. obnovené opatství ve Whitby či ústavy v Yorku a Durhamu.

⁴² Viz WHITELOCK, Dorothy. *The Dealings of the Kings of England with Northumbria in the Tenth and Eleventh Centuries*. In: CLEMOES, Peter (ed.). *The Anglo-Saxons: Studies Presented to Bruce Dickins*. London: Bowes & Bowes, 1959, s. 70–85.

⁴³ K příchodu nových řádů na Britské ostrovy viz BURTON, Janet. *Monastic and Religious Orders in Britain*, s. 43-84.

⁴⁴ Tamtéž, s. 44.

společenství totiž často nahrazovala původní, neregulované kanonie či jim byly svěřovány do péče farnosti a kostely, které se mnohdy po celé generace nacházely v dědičné rodové držbě ženatých kněží.⁴⁵

A takový byl i případ kostela v northumberlandské osadě Hexham, významného úložiště ostatků anglosaských světců, jenž byl již po tři generace z pověření biskupa ze sousedního Durhamu v duchovní i materiální správě rodu vzdělaného durhamského kněze Alfreda.⁴⁶ Manželce jednoho z jeho potomků, Eilafa,⁴⁷ se roku 1110 narodil syn, který dostal jméno Ethelred.⁴⁸ Je symbolické, že podobně jako se jeho rodina musela vyrovnat s novými pořádky, které jí po příchodu anglonormanské dynastie a gregoriánské reformy zkomplikovaly život, musel si později i Ethelred tvářit v tvář nové situaci, do které byl uvržen, upravit své jméno na jeho anglo-normanskou podobu „Aelred“.⁴⁹ V letech 1112-1113 zesílil tlak na jeho otce Eilafa ohledně jeho pastorační činnosti, když jej yorský arcibiskup Tomáš, pod jehož pravomoci Hexham spadal, vyzval, aby uvolnil své místo dvěma augustiniánským kanovníkům z místní nově založené augustiniánské kanonie.⁵⁰ Tento tlak se o rok později vystupňoval s příchodem Tomášova nástupce, arcibiskupa Thurstana, jenž se i ve své pozdější aktivitě prokázal jako horlivý propagátor reformních ideálů.⁵¹ Eilaf byl donucen vzdát se výkonu svého úřadu, což se s ohledem na jeho prestiž i historické konotace muselo ničivě dotknout jeho identity;⁵² vymínil si ovšem možnost dožít s rodinou v zabezpečení na místě.⁵³ Pro jeho syny včetně Aelreda to však znamenalo

⁴⁵ Tamtéž, s. 47-49.

⁴⁶ DUTTON, Marsha L. *The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx*, s. 34-35.

⁴⁷ O Aelredově matce nevíme nic konkrétního, neznáme dokonce ani její jméno, Aelred se o ní nikde nezmiňuje. Jedním z možných vysvětlení je to, že nechtěl upozorňovat na manželství svého otce. McGUIRE, Brian Patrick. *Brother and Lover*, s. 28.

⁴⁸ O Aelredově narození a jeho anglosaském jméně se dozvídáme z díla Richarda z Hexhamu, *De statu et episcopo Hagulstadensis ecclesiae*, jež bylo editované na s. 1-62 in: RAINE, James (ed.). *The Priory of Hexham: Its Chroniclers, Endowments, and Annals. Vol. 1*. Durham: Andrews and Co., 1864.

⁴⁹ Srov. McGUIRE, Brian Patrick. *Brother and Lover*, s. 1.

⁵⁰ Tato verze se objevuje v díle Richarda z Hexhamu, naproti tomu sám Aelred ve svém vlastním spise *De miraculis Hagustaldensis ecclesiae* (in: RAINE, James (ed.). *The Priory of Hexham*, s. 173-203), vzniklém kolem roku 1155, uvádí, že o předání správy augustiniánům požádal sám Aelredův otec Eilaf. Tento rozpor nebyl dosud zcela uspokojivě vysvětlen, pravděpodobně však je, že k předání úřadu došlo nedobrovolně (oficiálně se ho Eilaf vzdal až na své smrtelné posteli v Aelredově přítomnosti roku 1138) a že Aelred příběh upravil, aby vyhovoval účelům jeho spisu, jenž vznikl nejspíše jako kázání k příležitosti translace ostatků anglosaských světců v Hexhamu roku 1155. Viz BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 63.

⁵¹ K osobnosti arcibiskupa Thurstana a jeho roli v příchodu reformovaných řádů do Anglie podrobně viz NICHOLL, Donald. *Thurstan, Archbishop of York (1114-1140)*. York: Stonegate Press, 1964.

⁵² BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 61-62.

⁵³ DUTTON, Marsha L. *The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx*, s. 37.

definitivní znemožnění pokračování v rodinné tradice a otcových šlépějích a museli se vydat na jinou životní dráhu.

Malý Aelred, na rozdíl od svých dvou bratrů, kteří zřejmě zůstali laiky,⁵⁴ začal být vzděláván v sedmeru svobodných umění, jak prameny naznačují, a to nejspíše díky rodinným konexím v Durhamu ve zdejší katedrální škole;⁵⁵ je tedy možné, že pro něj byla již od počátku plánovaná církevní kariéra, ačkoliv u něj mohla dojít naplnění na základě reformních nařízení pouze v klauzuře.⁵⁶ Pak se však v Aelredových čtrnácti či patnácti letech událo cosi nepravděpodobného: byl odeslán na výchovu na dvůr skotského krále Davida I. v Roxburghu, a musel tak přerušit svá studia. Jednalo se zřejmě o neplánované rozhodnutí, jež musel učinit jeho otec Eilaf ve snaze využít nevídané příležitosti zajistit synovi zabezpečenou budoucnost v nejvyšším dvorském prostředí.⁵⁷ Není doposud jasné, jak je možné, že se takové příležitosti dostalo synovi faráře, a šlo-li o nabídku, například kvůli Aelredově údajné nadstandardní inteligenci⁵⁸ spojené se známostmi jeho otce, jež měl ve vyšších společenských kruzích, anebo zda se jednalo o výsledek otcova dlouhodobějšího vyjednávání.⁵⁹ Při bližším pohledu se však Davidova ochota vzít si na starost výchovu syna anglosaského klerika z Hexhamu nejeví tolik zvláštní: skotští králové se tradičně snažili udržovat dobré vztahy s příhraničními oblastmi Anglie a chovali anglosaské kultovní centrum Hexham v úctě,⁶⁰ a to z čistě pragmatických důvodů, neboť zde chtěli dosáhnout silnějšího vlivu než nově příchozí anglonormanská dynastie.⁶¹ Krále Davida I. však nadto

⁵⁴ Tato informace o Aelredových bratrech, Samuelovi a Aethelwoldovi, vyplývá z textu Richarda z Hexhamu, viz RICHARD Z HEXHAMU. *De statu et episcopo Hagulstadensis ecclesiae*. In: RAINE, James (ed.). *The Priory of Hexham*, s. 55.

⁵⁵ K otázce Aelredova vzdělání viz WADDELL, Chrysogonus. The Hidden Years of Aelred of Rievaulx: The Formation of a Spiritual Master. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 41, č. 1 (2006), s. 51-63.

⁵⁶ Srov. DUTTON, Marsha L. The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx, s. 37.

⁵⁷ Srov. BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 82-83.

⁵⁸ Tak se o Aelredovi vyjadřoval jeho životopisec Walter Daniel, ale upozorňovali na ni i jiní, přehledně viz DUTTON, Marsha L. Introduction. In: WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 22-23.

⁵⁹ Marsha L. Dutton vyslovuje domněnku, že mu ve vyjednání Aelredova přijetí na skotský dvůr mohl pomoci augustinián Aschatil, shodou okolností jeden z těch, kteří Eilafa nahradili v úřadu, anebo samotný arcibiskup Thurstan. Viz DUTTON, Marsha L. The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx, s. 38-39.

⁶⁰ Tamtéž, s. 40.

⁶¹ Stručně o vztazích mezi skotskými králi a anglonormanskou dynastií viz BARRELL, A. D. M. *Medieval Scotland*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 2003, s. 70-71. Skotští králové zaujíмали k anglonormanským králům formálně vazalský poměr, ale de facto byla jejich pozice spíše nezávislá a severní hranice Anglie zůstávaly jen vágně definované, přičemž příhraniční oblasti spadaly do pole působnosti obou králů; na přehlednosti situace nepřidávala ani vyhlášená a Skoty nepřilíš respektovaná supremace yorského arcibiskupa nad Skotskem, viz tamtéž, s. 46.

poutala k anglickému králi Jindřichovi I. vřelá náklonnost i blízký příbuzenský poměr,⁶² takže dvůr, na kterém Aelred vyrůstal, byl místem intenzivního setkávání významných osobností z obou ostrovních království.

Aelredova výchova a nejspíše i jeho další studia probíhaly v těsném sepětí s výchovou Waldefa, nevlastního syna Davida I., a prince Jindřicha. Jak dosvědčuje cisterciácký historiograf Jocelin z Furness⁶³ i Aelred sám, k oběma pojilo Aelreda úzké přátelství a samotného krále Davida považoval Aelred za svého druhého otce.⁶⁴ Pobyt na skotském dvoře tak pro Aelreda znamenal první příležitost budovat a kultivovat hlubší mezilidské vztahy. Kromě toho se zde mohly projevit a dále rozvíjet Aelredovy organizační a diplomatické schopnosti, jež se v jeho pozdější činnosti tolikrát osvědčily. Jelikož na Aelreda na rozdíl od jeho mladých druhů nečekaly žádné určité mocenské vyhlídky, byla jeho výchova patrně obecně směřována k výkonu správních a diplomatických služeb. Aelred se tak, když dospěl, začal podílet na řízení chodu dvora a zřejmě i participovat na celé řadě diplomatických aktivit, které si jeho doba a skotský dvůr vyžadovaly.⁶⁵ Tyto zkušenosti pak Aelred, jak ještě uvidíme, po svém vstupu do cisterciáckého řádu bohatě zužitkoval. Aelredův přibližně desetiletý pobyt v Roxburghu však přispěl k rozvoji jeho osobnosti i v jiných směrech: kromě setkávání s důležitými postavami své doby, jež mu dodalo politický rozhled a umožnilo vytříbit jeho politicko-filozofické myšlení, se mohl Aelred rovněž seznámit se světskou kulturou, když, jak sám později dosvědčil, pročítal artušovské příběhy⁶⁶ a opakovaně četl Cicerona.⁶⁷ Nadto jej snad klid a mír panující v kosmopolitním multietnickém prostředí skotského dvora utvrdil ve víře, že je pokojné mezilidské soužití možné a žádoucí.⁶⁸ O Aelredově údajné přirozené inklinaci k míru a harmonii neustále píše

⁶² Za vlády Davida I. byla až do smrti anglického krále Jindřicha I. v roce 1135 situace na anglo-skotských hranicích nejmírumilovnější. David vyrůstal na anglickém dvoře a měl za manželku Jindřichovu sestřenicí, zatímco samotná Jindřichova manželka Matylda byla Davidovou sestrou. Viz BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 96.

⁶³ Četné zmínky o Aelredovi obsahuje Jocelinův spis *Vita Sancti Waldeni*, jehož edici a anglický překlad pořídil ve své disertační práci McFADDEN, George Joseph. *Edition and Translation of The Life of Waldef, Abbot of Melrose*. Columbia University, 1952. Waldef se později stal augustiniánem v Kirkhamu a nakonec, údajně pod vlivem Aelreda, cisterciákem a cisterciáckým opatem v Melrose.

⁶⁴ Aelred se o nich zmiňuje ve svém díle *Genealogia regum Anglorum* (in: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina CXCIV*. Paris: Migne, 1855, sl. 711-736).

⁶⁵ Ohledně záležitostí, které musel skotský dvůr řešit, viz TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker*, s. 43-47.

⁶⁶ AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*, s. 90.

⁶⁷ AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*, s. 287.

⁶⁸ Srov. BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 97-98.

zejména jeho životopisec Walter Daniel, jenž ji ilustruje i jednou anekdotou z doby Aelredova skotského pobytu: jistý rytíř prý záviděl Aelredovo postavení a náklonnost, kterou mu král David I. prokazoval, a tak ho jednoho dne verbálně napadl. Aelred podle Waltera Daniela reagoval tím, že dal rytíři za pravdu, prohlásil se za nehodného Davidovy přízně a jal se Davida vychvalovat, čímž si rytíře získal a ten se pak stal jeho dobrým přítelem.⁶⁹ Svůj příběh Walter Daniel ještě doplňuje hříčkou s etymologií Aelredova anglosaského jména a jeho latinským ekvivalentem, podle které mělo být odvozeno od anglosaského *all rath*, jež překládá jako *totum* či *omne consilium* čili „naprostá shoda“.⁷⁰ Je jen příznačné, že Aelred, pocházející ze starého anglosaského rodu a čelící těžkostem pramenícím z gregoriánské reformy, se nakonec, aniž by zapomněl na svoji původní identitu, s novými pořádky usmíruje a vstupuje do cisterciáckého řádu, patřícího mezi ty vůbec nejvíce kosmopolitní řády v tehdejší Evropě. V Aelredovi se tak, řečeno rétorikou Aelreda Squira,⁷¹ spojovalo staré s novým a Marsha L. Dutton ho proto mohla výstižně nazvat „dítětem století“.⁷²

2.2 Aelredova konverze

Cisterciácký řád se na Britských ostrovech poprvé objevil v roce 1128, kdy vznikla první anglická cisterciácká fundace na jihu země ve Waverley, následovaná roku 1131 fundací v Tintern na hranicích s Walesem.⁷³ Na anglické prostředí však řád choval vazby již od svého založení, k němuž došlo v roce 1098: ostatně jedním z jeho spoluzakladatelů byl Angličan Štěpán Harding, pozdější třetí opat v Cîteaux a tvůrce zakládajícího řádového dokumentu *Carta caritatis*.⁷⁴ Byla to zřejmě síť kontaktů mezi cisterciáckým řádem, králem Jindřichem I. a mocenskými strukturami v severoanglickém Yorkshiru, díky které byl nakonec v roce 1132 založen i nejvýznamnější anglický cisterciácký klášter v yorkshirském Rievaulx,

⁶⁹ WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 92-95.

⁷⁰ Tamtéž, s. 94.

⁷¹ SQUIRE, Aelred. *Aelred of Rievaulx*, s. 4.

⁷² DUTTON, Marsha L. *The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx*, s. 34.

⁷³ Blíže k prvním cisterciáckým fundacím na Britských ostrovech viz BURTON, Janet. *Homines sanctitatis eximiae, religionis consummatae: the Cistercians in England and Wales*. In: *Archaeologia Cambrensis*, roč. 154 (2005), s. 27-49.

⁷⁴ NEWMAN, Martha G. *Foundation and Twelfth Century*. In: BRUUN, Mette Birkedal (ed.), *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 2013, s. 27.

malebném údolí říčky Rye.⁷⁵ Oblast Yorkshiru patřila k tradičně řídké osídlenému a slabě kontrolovanému anglo-skotskému pohraničnímu pásmu, a tak skýtala ideální prostředí pro vznik cisterciáckého kláštera jak z hlediska cisterciácké osidlovací strategie, založené na osidlování pustin, tak z hlediska politiky Jindřicha I., jenž se snažil upevnit nad severoanglickými oblastmi svůj vliv.⁷⁶ O vysoké zákulisní diplomacii doprovázející založení Rievaulx svědčí mimo jiné zastávka skupiny cisterciáckých mnichů mířících do Yorkshiru na dvoře Jindřicha I. v roce 1131; zde králi jeden z mnichů, yorkshirský rodák Vilém, sekretář samotného Bernarda z Clairvaux a budoucí první opat v Rievaulx, předal Bernardův dopis, který ho již jen formálně informoval o účelu jejich cesty.⁷⁷ Z jiných zdrojů, zejména Aelreda samotného,⁷⁸ víme, že důležitou úlohu v příchodu cisterciáků na sever země sehrál mezi jinými i významný místní magnát a jeden z Jindřichových věrných, baron Walter Espec, budoucí horlivý podporovatel cisterciáků a osobnost, se kterou se Aelred zřejmě opakovaně setkával již během svého skotského pobytu.⁷⁹ Ostatně místo, kde se cisterciácká komunita usídlila, poskytl řádu právě Walter Espec a i později jej zde, společně s dalšími, drobnějšími donory, hmotně zabezpečoval.⁸⁰ S jejich péčí, ale i zásluhou krále Davida I., o jehož podpoře se dozvídáme přímo z korespondence svatého Bernarda,⁸¹ a kvůli všeobecné váženosti, které se nový řád těšil, se brzy začal počet cisterciáckých komunit v anglo-skotském pohraničí zvětšovat: záhy po Rievaulx vznikl s podporou arcibiskupa Thurstana nový cisterciácký ústav ve Fountains,⁸² v dalších letech, již po vypuknutí občanské války v Anglii, rovněž klášter ve Wardenu a na skotské straně ústavy v Melrose a Dundrennanu⁸³ a

⁷⁵ Podrobně a přehledně k založení kláštera v Rievaulx viz zejména BURTON, Janet. *The Monastic Order in Yorkshire 1069-1215*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1999, s. 99-103.

⁷⁶ Blíže k Jindřichově politice v severní Anglii viz GREEN, Judith. King Henry I and Northern England. In: *Transactions of the Royal Historical Society* 6, roč. 17 (2007), s. 35-55.

⁷⁷ Podrobně k této události viz BURTON, Pierre-André. The Beginnings of Cistercian Expansion in England: The Socio-Historical Context of the Foundation of Rievaulx (1132). In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 42, č. 2 (2007), s. 164-166.

⁷⁸ Jedná se o Aelredův spis *De bello Standardii*, o němž bude pojednáno dále, ke zmínce o Walteru Especovi viz AELRED Z RIEVAULX. *De bello Standardii*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina CXCIV*, sl. 703-704.

⁷⁹ TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker*, s. 41.

⁸⁰ BURTON, Janet. Rievaulx Abbey: The Early Years. In: KINDER, N. Terry (ed.). *Perspectives for an Architecture of Solitude: Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson*. Turnhout: Brepols – Cîteaux, 2004, s. 48-49.

⁸¹ BURTON, Janet. English Monasteries and the Continent in the Reign of King Stephen. In: DALTON, Paul – WHITE, Graeme J. (eds.). *King Stephen's Reign (1135-1154)*. Woodbridge: The Boydell Press, 2008, s. 110.

⁸² Klášter ve Fountains byl vlastně výsledkem secese reformně smýšlejících mnichů z benediktinského opatství Panny Marie v Yorku. K této záležitosti viz BURTON, Janet. *The Monastic Order in Yorkshire*, s. 103-107.

⁸³ Blíže viz BURTON, Janet. Rievaulx Abbey: The Early Years, s. 53.

současně s tím se rozrůstala i rodina cisterciáckých klášterů na jihu Anglie s mateřskou institucí ve Waverley.⁸⁴ Touto dobou byl však již Aelred mnichem v Rievaulx.

O samotné Aelredově konverzi roku 1134 nevíme ve skutečnosti nic určitého. Podle Waltera Daniela k ní došlo v podstatě náhodou, když byl Aelred vyslán kvůli jakési diplomatické záležitosti za yorským arcibiskupem Thurstanem: jelikož mu jeden jeho nejmenovaný přítel sdělil, že se v Yorkshiru nalézá nový klášter bílých mnichů, jejichž mravy a způsob života vychválil jako andělské,⁸⁵ pojal Aelred touhu jejich společenství cestou od Thurstana navštívit. Ihned poté, co záležitost s arcibiskupem vyřídil, přijel za tímto účelem na hrad Waltera Especa Helmsley, jenž se nacházel jen nedaleko Rievaulx. Odtud se pak vydal na návštěvu kláštera, kde se mu natolik zalíbilo, že když se měl druhý den z Helmsley navracet zpátky na skotský dvůr, ucítil náhle vnuknutí Ducha svatého a dojel místo toho opět do Rievaulx, aby zde již jako novic zůstal.⁸⁶ Ačkoliv starší bádání Danielův výklad spíše nekriticky přejímalo a přinášelo různé hypotézy, v jaké diplomatické záležitosti by mohl Aelred za arcibiskupem Thurstanem cestovat,⁸⁷ je dnes již díky přesvědčivé studii Marsha L. Dutton⁸⁸ téměř jisté, že pozadí Aelredovy konverze bylo poněkud jiné a že Danielovo romantizující vyprávění odpovídalo spíše rozšířenému pavlovskému topos než realitě.⁸⁹ Aelredův vstup do Rievaulx byl pravděpodobně dlouho připravovaný a jeho cesta za Thurstanem, potažmo Walterem Especem, představovala jen završení těchto příprav – jinak by Aelredova konverze zdaleka nemohla proběhnout tak hladce: cisterciákům z Rievaulx musel být již delší dobu znám jako vhodný adept na přijetí do noviciátu a z Davidova dvora odjížděl již nutně zabezpečený a vybavený vším potřebným.⁹⁰ I když se tak dají odhadovat organizační okolnosti Aelredova vstupu do Rievaulx, přesto zůstává otázkou, co ho vlastně k učinění natolik závažného rozhodnutí, protichůdného k jeho dosavadní slibné dvorské kariéře, vedlo.

Marsha L. Dutton ve stejné studii tvrdí, že Aelredova konverze byla jen vyústěním přirozeného vývoje, který v průběhu Aelredova mládí nastal, a že se ani Aelred, ani jeho opatrovníci ve skutečnosti nikdy nevzdali myšlenky na jeho církevní dráhu.⁹¹ Vstup do

⁸⁴ BURTON, Janet. *Monastic and Religious Orders in Britain*, s. 71.

⁸⁵ K celkovému sáhodlouhému idealizujícímu popisu komunity a kláštera v Rievaulx viz WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 96-98.

⁸⁶ Celý příběh viz tamtéž, s. 96-100.

⁸⁷ Jedná se zejm. o Aelreda Squira, viz SQUIRE, Aelred. *Aelred of Rievaulx*, s. 19-22.

⁸⁸ Viz pozn. č. 9.

⁸⁹ Viz DUTTON, Marsha L. *The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx*, s. 48.

⁹⁰ Blíže k důkazům podporujícím autorčino stanovisko viz tamtéž, s. 46-47.

⁹¹ Tamtéž, *passim*.

cisterciáckého řádu, těšícího se v Aelredově okolí rostoucí prestiži, pak představoval vhodný prostředek, jak se na tuto dráhu vydat. Jiní badatelé ovšem poukazovali i na Aelredovy vnitřní důvody, jimiž byl zjevně ke vstupu do kláštera puzen,⁹² a upozorňovali, že pokud by byl veden pouze touhou po církevní kariéře, jistě by přijal nabídku Davida I. na post biskupa, kterou mu dle Waltera Daniela skotský král učinil.⁹³ K psychologizujícímu čtení Aelredovy konverze nabádají zejména tři prameny přímo z Aelredova pera: jedná se o jeho duchovní spisy *De speculo caritatis* a *De institutione reclusarum*,⁹⁴ nicméně zmínky o okolnostech Aelredovy konverze, jež lze číst jako autobiografické, obsahuje i *De spirituali amicitia*, jak si ještě přiblížíme v poslední kapitole. Ve všech zmiňovaných textech se opakuje tentýž narativ, jehož povahu nejlépe shrnuje 28. kapitola 1. knihy *De speculo caritatis*, z níž ocitujeme ty nejvýmluvnější části:

Ležel jsem zkažený a zakrytý, svázaný a chycený, lapený sítí neutuchající hanebnosti, přemožený tíhou zatvrzelých zvyků. A tak jsem se zeptal sám sebe, kdo jsem, kde jsem, jaký jsem. Zděsil jsem se, Pane, a zalekl své vlastní podoby; vyděsil mě ošklivý zjev mé nešťastné duše. Netěšil jsem sám sebe, protože jsí se mi líbil ty. Chtěl jsem od sebe uprchnout a běžet za tebou, ale byl jsem sám v sobě zadržen. [...] stahovala mě pouta společenské oblíbenosti, především pak knot jednoho přátelství, dražšího mi nade všechny slasti onoho mého života. Vychutnával jsem si ono, líbilo se mi tamto, ale ty více. [...] Těšila mě milá vazba přátelství, ale vždy jsem se obával zranění a nevyhnutelného rozdělení někdy v budoucnu. Uvážil jsem veselí počátku těchto věcí, zúčastnil jsem se jejich průběhu a prohlédl jejich konec. Uvědomil jsem si, že jejich začátek nemůže uniknout haně, střed ublížení, konec ztracení. Vyhlídka smrti mě děsila, protože takovou duši čeká po smrti jistý trest. A říkali lidé, kteří mě pozorovali navenek, ale netušili, co se děje ve mně: Ó, jak dobře se mu vede! Ó, jak dobře se mu vede! Netušili totiž, že mi bylo zle tam, kde by mi samo o sobě mohlo být dobře. Neboť hluboko ve mně byla moje rána, mučivá, strašlivá a kazící nesnesitelným puchem celý můj vnitřek; a kdybys ke mně nevztáhl rychle ruku, možná bych se, nemoha se snést, uchýlil k nejhoršímu řešení zoufalství.⁹⁵

⁹² Viz zejména práce Briana Patricka McGuira a Pierra-André Burtona.

⁹³ K tomuto viz WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 91.

⁹⁴ Spis *De institutione reclusarum* Aelred věnoval své údajné sestře, která se rozhodla žít jako rekluza, ale pravděpodobně se jedná spíše o fiktivní postavu. TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker*, s. 106.

⁹⁵ *Iacebam enim pollutus et obuolutus, ligatus et captiuatus, irretitus uisco tenacis iniquitatis, oppressus mole inueteratae consuetudinis. Itaque intendi meipsum, quis essem, ubi essem, qualis essem. Exhorruí, Domine, et expaui propriam effigiem meam; terruit me tetra imago infelicis animae meae. Displicebam ipse mihi, quia tu placebas. Volebam fugere a me, et fugere ad te, sed retinebar in me. [...] stringebant uincula socialis gratiae, maxime nodus cuiusdam amicitiae, dulcis mihi super omnes dulcedines illius uitae meae. Sapiebant ista, placebant ista, sed tu magis. [...] Placebat amicitiae grata connexio, sed semper timebatur offensio, et certa erat futura quandoque diuisio. Consideraui iucunditatem illarum initia, attendi processus, finem prospexi. Vidi nec initia reprehensione, nec media offensione, nec finem carere posse damnatione. Mors suspecta terrebat, quia talem animam post mortem certa poena manebat. Et dicebant homines, attendentes quaedam circa me, sed nescientes quid ageretur in me: O quam bene est illi! O quam bene est illi! Ignorabant enim, quia ibi mihi male erat, ubi solum poterat bene esse. Valde enim intus erat plaga mea, crucians, terrens, et intolerabili fetore*

O původu krize, jíž byl Aelred na Davidově dvoře sužován, nás na třech místech blíže seznamuje spis *De institutione reclusarum*. Ve dvou případech⁹⁶ je ale neprůkazné, hovoří-li zde Aelred skutečně o sobě, jelikož kromě 32. kapitoly, kde se vyznává v první osobě, vypráví, byť stejnou rétorikou, o jakémisi „mnichovi“ či „muži“, kterého znal. Cítujme tedy pasáž, v níž Aelred jednoznačně odkazuje k sobě:

Pomni nyní, jak jsem řekl, moji zkaženost, když se oblak chťiče vydul z nekalé žádostivosti těla a pramene mládí, aniž by tu byl někdo, kdo by mě zachránil a ozdravil. Přemohla mě totiž slova nepravých,⁹⁷ kteří mi ve sladkém nápoji lásky podali jed chlíplosti a slučující do jednoho laskavý cit a nečistou touhu, strhli mě, ve svém věku dosud nezkušeného, na zapovězené cesty hříchu a uvrhli do víru prostopášnosti.⁹⁸

Lze se pouze dohadovat, do jaké míry je tento narativ založený na realitě Aelredových prožitků před vstupem do Rievaulx a do jaké míry se jedná o literární topos a inspiraci Augustinovými *Vyznáními*, které, jak ještě v průběhu práce vyplyne, Aelred výborně znal a z nichž často ve své literární tvorbě čerpal. Pierre-André Burton se přiklání k názoru, že je jádro těchto výpovědí pravdivé, jelikož je v celém korpusu Aelredových děl i jiných pramenů týkajících se jeho osoby podivuhodně konzistentní,⁹⁹ a že se epizoda Aelredova pobytu na skotském dvoře skutečně mohla nést v duchu mravních excesů. Tomuto tvrzení by nahrávaly i okolnosti vzniku dopisu Waltera Daniela určeného jistému Mauricovi, reagujícího na námitky, které byly vzneseny proti příliš idealistickému vyobrazení Aelredovy osobnosti ve Walterově životopisu ze strany několika prelátů, upozorňujících i na temnější rysy Aelredovy minulosti.¹⁰⁰ Brian Patrick McGuire zachází dále a snaží se tyto Aelredovy nespecifikované neřesti, které ho donutily změnit jeho životní styl, konkretizovat: navazuje přitom, byť s kritickým odstupem a s citlivějším přístupem k

omnia interiora mea corrumpens; et nisi cito admouisses manum, non tolerans meipsum, forte pessimum desperationis remedium adhibuissem. AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 47.

⁹⁶ Kapitoly 18. a 22.

⁹⁷ Jedná se o odkaz na žalm (Ž 65,4).

⁹⁸ *Recole nunc, ut dixi, corruptiones meas cum exhalaretur nebula libidinis ex limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis, nec esset qui eriperet et saluum faceret. Verba enim iniquorum praeualuerunt super me, qui in suavi poculo amoris propinabant mihi uenenum luxuriae, conuenientesque in unum affectionis suauitas et cupiditatis impuritas rapiebant imbecillem adhuc aetatem meam per abrupta uitiorum atque mersabant gurgite flagitiorum.* AELRED Z RIEVAULX. *De institutione reclusarum*. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*, s. 674.

⁹⁹ K Burtonově výkladu viz BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 119-122.

¹⁰⁰ K anglickému překladu dopisu viz WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 147-158, k výkladu o něm viz ve stejné publikaci DUTTON, Marsha L. Introduction, s. 66-74.

pramenům, na teze Johna Boswella¹⁰¹ o Aelredově možné homosexualitě.¹⁰² Argumentuje především nápadnou souvislostí mezi Aelredovým trápením a jeho početnými zmínkami o starých přátelstvích, která se ještě nenesla v duchu čistého, spirituálního přátelství. McGuirova hypotéza vzbudila mezi badateli rozruch, a přestože z následných diskuzí vyplynulo, že pro ni chybí důkazy,¹⁰³ zůstává stále zvláště mezi recipienty Aelredova díla z prostředí LGBT komunity živá a oblíbená. Nicméně ať už byla povaha Aelredových osobních důvodů ke vstupu do kláštera jakákoliv, za pomoci asketických praktik¹⁰⁴ a duchovního růstu se mu podařilo přeměnit své tělesné žádosti na duchovní a, jak o tom svědčí jeho další sebe-pojímání, transformovat tak svou identitu a dobrat se blíže kýženému klidu a míru.

2.3 Aelredovo působení v cisterciáckém řádu

Naproti tomu v okolním světě se během Aelredova vstupu do Rievaulx schylovalo k bouři. Roku 1135 zemřel Jindřich I., a protože po sobě vzhledem k tragické smrti svého jediného syna Viléma nezanechal legitimního dědice, propukly mezi jeho dcerou Matyldou a synovcem Štěpánem z Blois spory o následnictví, jež brzy přerostly ve vleklou občanskou válku. David I., jenž se smrtí Jindřicha ztratil důvod udržovat s anglickým dvorem přátelské vztahy, učinil logický krok a pod záminkou podpory své neteře Matyldy využil roku 1136 situace a vpadl na anglickou půdu.¹⁰⁵ Sérii drobnějších střetů ukončil nejprve první mír v Durhamu, přiznávající Davidovi rozsáhlé části Northumberlandu a Cumberlandu včetně významného města Carlisle, a následně, po bitvě u Standardu roku 1138, kde byl David poražen, druhý mír v Durhamu, potvrzující status quo.¹⁰⁶ Ačkoliv dodatečná smlouva z roku 1139 Skotům zajišťovala i Westmorland a Lancashire, všechna ztracená území získala anglická koruna opětovně nazpět hned v prvních letech vlády Jindřicha II.¹⁰⁷ Skotské výboje,

¹⁰¹ Viz pozn. č. 16.

¹⁰² Viz zvláště McGUIRE, Brian Patrick. *Brother and Lover*, s. 48-52.

¹⁰³ Jak obsáhle dokázala především Marsha L. Dutton: viz DUTTON, Marsha L. Aelred of Rievaulx on Friendship, Chastity and Sex: The Sources. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 29, č. 2 (1994), s. 121–96, kde autorka shrnula veškeré pasáže z Aelredových děl týkající se zmiňovaných motivů a došla k závěru, že nepodávají žádné důkazy o Aelredově homosexualitě, a dále viz TÁŽ. The Invented Sexual History of Aelred of Rievaulx. In: *The American Benedictine Review*, roč. 47 (1996), s. 414-432.

¹⁰⁴ O kterých píše jak Walter Daniel, viz WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 108, tak sám Aelred, viz AELRED Z RIEVAULX. *De institutione reclusarum*, s. 653.

¹⁰⁵ BARRELL, A. D. M. *Medieval Scotland*, s. 71.

¹⁰⁶ Tamtéž.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 72.

přestože jinak velmi ničivé,¹⁰⁸ vynesly místní cisterciácké komunity do role významného politického prostředníka, využívaného, jak je z pramenů patrné, při vzájemném vyjednávání oběma stranami.

A právě na těchto vyjednáváních zřejmě participoval i Aelred, jehož obeznámenost s politickou situací na anglo-normanských hranicích musela být pro rievaulxského opata Viléma nenahraditelná.¹⁰⁹ Aelredova diplomatická aktivita neustala ani po jeho vstupu do kláštera, ba zde došla, podobně jako tomu bylo i u jiných Aelredových kvalit, svého naplnění: ne nadarmo je tak Aelred někdy označován za „Bernarda severu“.¹¹⁰ Tuto veřejně činnou stránku Aelredovy osobnosti v nedávné době podrobně zanalyzovala Jean Truax, jež správně upozornila, že ačkoliv bývá někdy tváří v tvář Aelredově duchovnímu dílu upozadřována, je bez ní představa o Aelredovi nekompletní.¹¹¹ Její odraz ostatně pronikl, jak brzy uvidíme na několika příkladech, i do jeho literární tvorby: o bitvě u Standardu, jejíž výsledek zřejmě Aelreda zavedl jako vyjednávatele na hrad Wark,¹¹² nám zanechal v podobě spisu *De bello Standardii* nejdůležitější pramen.¹¹³ Záhy poté, co se na severu země uklidnila vojenská situace, podílel se Aelred i na řešení dalšího problému: roku 1140 zemřel yorský arcibiskup Thurstan a bylo třeba vybrat adekvátní náhradu, někoho, kdo by nebyl pouhou figurkou na poli zuřící občanské války, nýbrž pro koho by představovala stále hlavní prioritu církevní reforma. Vypukl tak v odborné literatuře často traktovaný spor o volbu yorského arcibiskupa, jehož hlavními aktéry byl na jedné straně chráněncem nového anglického krále Štěpána I., Vilém FitzHerbert, a na druhé straně pozdější opat kláštera ve Fountains, Jindřich Murdac.¹¹⁴ Ačkoliv byla nejprve prosazena volba Viléma FitzHerberta, díky vytrvalé

¹⁰⁸ O zvířecosti skotských jednotek píše jednak Richard z Hexhamu ve svém spise *De Gestis Regis Stephani et de Bello Standardo* (in: HOWLETT, Richard (ed.). *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II., and Richard I. Vol 4*. London: Longmans, 1889, s. 139-180) a jednak ještě podrobněji a živěji Aelred ve svém spise *De bello Standardii* (AELRED Z RIEVAULX. *De bello Standardii*, sl. 706-707), jako by byl jejím očitým svědkem. Příznačné je, že se zde Aelred snaží umenšit vinu Davida I. na řádění jeho jednotek.

¹⁰⁹ Walter Daniel píše, že Vilém brzy rozpoznal Aelredovy schopnosti a učinil jej svým rádcem pro vnější záležitosti týkající se Rievaulx. Viz WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 106.

¹¹⁰ Ke genezi tohoto označení blíže viz LA CORTE, Daniel M. Aelred on Abbatial Responsibilities. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*, s. 48.

¹¹¹ TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker*, s. 2-3. K Aelredově politickému myšlení viz také DUTTON, Marsha L. That Peace Should Guide and Society Unite: Aelred of Rievaulx's Political Philosophy. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 43, č. 3 (2012), s. 279-295.

¹¹² O této události nás informuje Richard z Hexhamu, viz RICHARD Z HEXHAMU. *De Gestis Regis Stephani et de Bello Standardo*, s. 171-72.

¹¹³ Aelredův spis autenticky odráží tragičnost situace, neboť proti sobě na obou stranách stanuly osobnosti, které spolu dříve udržovaly přátelské kontakty.

¹¹⁴ K tomuto tématu viz například BAKER, Derek. *Viri religiosi and the York Election Dispute*. In: CUMING, G. J. – BAKER, Derek (eds.). *Councils and Assemblies. Studies in Church History 7*. Cambridge: Cambridge

aktivitě cisterciáckých mnichů na papežském dvoře, jíž se účastnil i Aelred, byl roku 1147 Vilém FitzHerbert papežem Evženem III. zbaven úřadu a jeho místo zaujal Jindřich Murdac. Toto cisterciácké vítězství znamenalo rovněž vrchol cisterciácké politické aktivity v Anglii ve 12. století.

Aelredova stoupající důležitost mu brzy vynesla funkci novicmistra a později, kolem roku 1143, dokonce místo opata, a to nejdříve v dceřiné instituci Rievaulx, klášteru Revesby v Lincolnshiru.¹¹⁵ Z pera Waltera Daniela se dozvídáme o úspěších, kterých zde mladý opat dosáhl: kromě nemalé popularity v okolí se mu podařilo získat pro nový klášter hmotné statky a ekonomicky jej tak zabezpečit a rovněž se zde vedle Aelredových správních dovedností mohl prvně projevit i jeho pastýřský duch, stejně úspěšně si prý totiž počínal i v organizaci duchovního života komunity.¹¹⁶ Byla to zřejmě tato reputace, která Aelreda roku 1147 přivedla, po rezignaci opata Maurice, zpátky do Rievaulx, aby zde byl zvolen opatem.¹¹⁷ Přesto lze v textu Waltera Daniela vystopovat, že část komunity s Aelredovým zvolením nesouhlasila a že se k němu vázaly i méně lichotivé pověsti, poukazující na jeho údajnou ctižádost a kritizující jeho nedostatečně asketické chování, ty však dnes lze jen těžko odlišit od pomluv.¹¹⁸ Klášter v Rievaulx začal nicméně pod Aelredovým vedením vzkvétat a, jak píše Walter Daniel, „vše se v něm zdvojnásobilo – mniši, konvrši, laici, farmy, statky a veškeré vybavení“,¹¹⁹ stejně jako vzrostla i kvalita zdejšího spirituálního života. Moderní výzkumy prokázaly, že Walter Daniel nikterak nepřeháněl, neboť klášter Rievaulx prošel během Aelredova úřadu mohutnou přestavbou.¹²⁰

Aelredova veřejná činnost však zahrnovala mnohem více, než Walter Daniel uvádí. Neopomenutelná je jeho role žádaného kazatele při nejrozličnějších významných příležitostech, o čemž se Walter Daniel zmiňuje jen letmo;¹²¹ mezi takové příležitosti můžeme zařadit například translaci ostatků anglosaských světců z Hexhamu, Aelredově

University Press, 1971, s. 87-100 či JAMROZIAK, Emilia. The Cistercians, Eugenius III, and the Disputed York Election. In: FONNESBERG-SCHMIDT, Iben – JOTISCHKY, Andrew (eds.). *Pope Eugenius III (1145-1153): The First Cistercian Pope*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018, s. 101-123.

¹¹⁵ WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 110-111.

¹¹⁶ Viz tamtéž.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 114-115.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 115-116. Jednalo se například o obvinění z obžerství, pití vína a přehnané péče o tělo.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 118-119. Tato slova potvrzuje i další pramen, byť ze 14. století, kronika z Peterborough, viz GILES, John Allen (ed.). *Chronicon Angliae Petriburgense*. London: D. Nutt, 1845, s. 99. Ke konci Aelredova života mělo být podle Waltera Daniela v Rievaulx údajně 140 mnichů a 500 konvršů a laiků.

¹²⁰ FERGUSON, Peter – HARRISON, Stuart. *Rievaulx Abbey: Community, Architecture, Memory*. New Haven: Yale University Press, 1999, s. 66.

¹²¹ WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 121-122.

rodiště, roku 1155, o níž sám píše ve svém díle *De miraculis Hagustaldensis ecclesiae*, či translaci ostatků Eduarda Vyznavače ve Westminsteru roku 1163, kvůli níž sepsal na zakázku opata z Westminsteru životopis svatého Eduarda, *Vita beati Edwardi regis et confessoris*,¹²² jenž si získal velkou popularitu a váženost.¹²³ Lze rovněž předpokládat, že se Aelred, vedle jiných významných kleriků své doby, podílel na ukončení občanské války mezi Štěpánem I. a princeznou Matyldou, k němuž došlo prostřednictvím smlouvy z Winchesteru roku 1153, dovolující Štěpánovi ponechat si doživotní vládu a zavazující ho k přiznání následnictví Matyldinu synovi, Jindřichovi z Anjou, budoucímu králi Jindřichovi II.¹²⁴ O Aelredově obeznámenosti s politickou scénou i s jejími nejvýznamnějšími aktéry svědčí nejen jeho již jmenované dílo *De bello Standardii*, sepsané právě touto dobou a odrážející i následné osudy jednotlivých postav, ale i spisy *Lamentatio David regis Scotie*¹²⁵ a *Genealogia regum Anglorum*, věnované Jindřichovi z Anjou a sloužící jako jakási „knížecí zrcadla“, zdůrazňující budoucímu panovníkovi především potřebu míru.¹²⁶ Jako mírotvůrce se Aelred projevil i v sousedním Skotsku, když se zde, jak stručně vypráví i Walter Daniel,¹²⁷ zasadil o usmíření mezi skotským baronem Fergussem z Galloway a jeho syny.¹²⁸ Kromě toho se Aelred podílel i na řešení nejrůznější sporů v monastickém světě, jak o tom svědčí například jeho pozoruhodné dílo *De sanctimoniali de Wattun*, vyprávějící o případu těhotné jeptišky z Wattonu, již Bůh zázračným způsobem zbavil těhotenství a tím i ušetřil trestu.¹²⁹ Podobně jako na jiných místech jeho literární tvorby, i zde se projevila Aelredova podivuhodná velkodušnost vůči ženám, jež explicitně označoval za „mužům rovné“,¹³⁰ když za viníka situace, v níž se jeptiška ocitla, označil muže, který jí těhotenství způsobil.

¹²² Editováno v LUARD, Henry Richards (ed.). *Lives of Edward the Confessor*. London: Longmans, 1858, s. 361-377.

¹²³ Životopis se zachoval ve třiceti rukopisech, což je počet, kterého nedosáhlo žádné jiné Aelredovo dílo. FREEMAN, Elizabeth. Aelred as a Historian among Historians. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*, s. 141.

¹²⁴ K politické situaci i Aelredově podílu viz TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker*, s. 130-148.

¹²⁵ Jedná se o eulogii k Davidu I., jenž zemřel roku 1153. Dílo bylo editované v rámci *Genealogia regum Anglorum* in: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina CXCIV*, sl. 713-716.

¹²⁶ Tímto aspektem se zabývala na mnoha místech zejména Marsha L. Dutton, stručně viz DUTTON, Marsha L. Introduction, s. 42. Jindřichovi Aelred věnoval i svůj životopis sv. Eduarda, který je rovněž ideologicky směřovaný k jeho politické podpoře a výchově.

¹²⁷ WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 124-125. Na těchto místech se Walter Daniel zmiňuje i o Aelredově zázraku, který učinil cestou nazpět, totiž když vyléčil muže, jenž omylem spolkl žábu.

¹²⁸ Podrobněji k této problematice viz TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker*, s. 149-171.

¹²⁹ AELRED Z RIEVAULX. *De sanctimoniali de Wattun*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina CXCIV*, sl. 789-796.

¹³⁰ Při diskusi o Evině původu z Adamova žebra Aelred podotýká: „Je krásné, že se druhý člověk vzal z boku prvního, aby příroda mohla učit, že jsou si všichni rovní a jaksi vzájemní [...]“ (*Pulchre autem de latere primi*

Vrcholu svého veřejného působení Aelred zřejmě dosáhl po nástupu Jindřicha II. na anglický trůn, k němuž došlo roku 1154. Fragmentární pramenná evidence naznačuje, že se opakovaně podílel na řešení významných církevně-politických problémů své doby: zasloužil se například o zprostředkování Jindřichovy podpory papeži Alexandrovi III. proti vzdoropapeži Viktorovi IV. poté, co roku 1159 došlo k papežskému schismatu,¹³¹ pomáhal domluvit Jindřichovu konfirmaci vynětí opatství St. Albans z jurisdikce lincolnského biskupa roku 1162,¹³² jeho jméno se opakovaně vyskytovalo na listinách canterburského arcibiskupa Tomáše Becketa.¹³³ Zatímco představoval věrného a dlouhodobého stoupence Jindřicha II., a to patrně i v jeho následném sporu s Tomášem Becketem,¹³⁴ odměňoval se mu Jindřich II. vytrvalou podporou kláštera Rievaulx, jenž převedl pod svou výslovnou ochranu a vybavil ho četnými privilegii.¹³⁵

I přes to, že náš přehled Aelredových politických aktivit není zdaleka kompletní, jasně z něj vyplývá, že se skutečný historický Aelred výrazně odlišoval od Aelreda, hledajícího pouze klid a příliš dobrého pro tento svět, jehož portrét načrtl Walter Daniel. Zdá se, že na psaní Aelredovi ve skutečnosti zbývalo pouze málo času. Je to však jeho literární dílo, které ho učinilo nesmrtelným. Lze jej rozdělit na práce historické, jež zde byly již takřka v úplnosti vypočítány, a na práce spirituální, jimiž se bude podrobně zabývat následující kapitola. Aelredovo historické dílo zahrnovalo jak spisy veskrze politické, s dobře čitelnou politickou inklinací k Anjouovcům, tak i různé příběhy svatosti včetně dvou legend.¹³⁶ Nadto se nám dochovalo i několik souborů Aelredových kázání pronášených při nejrůznějších příležitostech.¹³⁷ Nezachoval se ovšem korpus Aelredovy korespondence, již dle Waltera Daniela Aelred aktivně započal už jako novicmistr.¹³⁸ Kromě významných osobností Anglie a Skotska prý udržoval písemný kontakt i s papežem a králem Francie a pravděpodobně si vyměnil i několik listů s Bernardem z Clairvaux, se kterým se zřejmě osobně setkal během

hominis secundus assumitur, ut natura doceret omnes aequales, quasi collaterales [...]) Viz AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 298-299.

¹³¹ Podrobně viz TRUAX, Jean. *Aelred the Peacemaker*, s. 174-178.

¹³² Tamtéž, s. 178-179.

¹³³ Tamtéž, s. 179.

¹³⁴ K Aelredově roli v tomto sporu viz tamtéž, s. 194-222.

¹³⁵ Tamtéž, s. 179.

¹³⁶ K úplnému přehledu o Aelredově historickém díle viz FREEMAN, Elizabeth. *Aelred as a Historian among Historians*, s. 113-146.

¹³⁷ K Aelredově kázáním a jejich edicím viz PEZZINI, Domenico. *The Sermons of Aelred of Rievaulx*. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*, s. 73-97.

¹³⁸ WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 121.

své cesty z Říma roku 1142.¹³⁹ Patrně na základě dojmu, který mladý mnich na Bernarda učinil, ho měl později Bernard požádat o sepsání pojednání *De speculo caritatis*, jak o tom svědčí úvod k dílu.

Dosáhnout klidnějšího života a častějšího pobytu v klášteře se Aelredovi pravděpodobně poštěstilo až ke stáří, kdy ho již sužovala slabost a bolesti, spojené zřejmě s ledvinovými kameny a artritidou.¹⁴⁰ Ke konci roku 1166 se Aelredovi výrazně přitížilo; své poslední dny trávil ve společnosti Waltera Daniela, který byl jeho osobním lékařem. V den jeho smrti, 12. ledna roku 1167, se kolem jeho postele údajně shromáždil celý konvent i další cisterciáckí opati, Richard z Fountains a Roger z Bylandu.¹⁴¹ Ihned po Aelredově smrti k němu vznikla eulogie z pera Gilberta z Hoylandu, opata lincolnského kláštera Swineshead, z níž si můžeme na závěr ocitovat několik vět:

Kdo byl nad něj životem čistší, učením moudřejší? Kdo více stonal v těle a radoval se na duchu? [...] Byl jasný ve výkladu, nespěchal v řeči. Skromně se ptal a ještě skromněji odpovídal, snášel nepříjemné a sám nebyl nepříjemný k nikomu; bystře přemýšlel, nerudnosti se vyvaroval, držel se vyrovnanosti. [...] Vybíral si látku snadnou ke zpracování, ale z jeho slov můžeš cítit sílu opojné milosti. Byl nenáročný v rozumu, ale vášnivý v citu.¹⁴²

¹³⁹ BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 152.

¹⁴⁰ DUTTON, Marsha L. Introduction, s. 36.

¹⁴¹ WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 137.

¹⁴² *Quis illo vel vita purior, vel doctrina prudentior? Quis magis illo vel aegrotus in carne, vel alacer in spiritu? [...] Sensus perspicuus erat, sermone non praeceps. Modeste rogabat, reddebat modestius, molestos sustinens, molestus nulli; acute intelligens, morose referens, aequanimitate ferens. [...] Facili ad aedificandum utebatur materia, sed vehementiam inebriantis gratiae sentires in verbis. Facilis inerat ei intellectus, sed affectio vehemens.* GILBERT Z HOYLANDU. *Sermones in Cantica*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia latina CLXXXIV*. Paris: Migne, 1879, sl. 216-218.

3 Aelredovo duchovní dílo v kontextu filozoficko-teologických konceptů a ideálů 12. století

3.1 Základní principy Aelredova kosmu: láska a *affectus*

V předcházející kapitole byl Aelred vyličen jako historická postava a autor historických textů, ve kterých lze pozorovat jeho politickou příslušnost a názory; nyní je třeba blíže představit jeho duchovní dílo a s ním související spirituální „příslušnost“ a názory, které do něj projektoval. Aelred patřil mezi přední cisterciácké teology své doby a jsou to především jeho filozofické myšlenky, které ho přežily a které mají dodnes potenciál oslovovat své případné publikum.

Aelred během svého života sepsal několik duchovně zaměřených děl. Prvním a rovnou i jedním z jeho nejdůležitějších duchovních spisů bylo dílo s příznačným názvem „Zrcadlo lásky“ (*De speculo caritatis*) z let 1142-1143, které, jak již zaznělo, měl údajně sepsat na popud samotného Bernarda z Clairvaux poté, co se s ním setkal na své cestě z Říma zpět do Yorkshiru. Podle některých teorií se však Bernard s tímto dílem seznámil až zpětně a tak jej uchvátilo a natolik vytušil jeho potenciál, že Aelreda poprosil o dodatečné připojení svého fiktivního „dopisu“ na úvod díla, aby mu svým jménem zajistil dostatečnou autoritu a reklamu.¹⁴³ Bernardův zájem o *De speculo caritatis* plynul ze skutečnosti, že dílo obsahuje všechny důležité principy cisterciáckého pojetí lásky a podává důkazy o ústředním místě, které zaujímala v pravidlech cisterciáckého komunitního života a cisterciáckém žebříčku hodnot.¹⁴⁴ Bernard si byl dobře vědom, že dílo nabitě takovými – jak bychom řekli dnes – humanitními ideály bude představovat adekvátní odpověď kritikům cisterciáckého řádu pro jeho tvrdé asketické poměry.

Aelredův teologicko-filozofický koncept lásky, který rozvinul v díle *De speculo caritatis* a který si zanedlouho přiblížíme, prostupuje i jeho dalšími spirituálními spisy – nejvýrazněji dílem *De spirituali amicitia* (po roce 1159), o kterém bude podrobně pojednávat další kapitola. Jako leitmotiv se však objevuje i v Aelredově spisku *De Iesu*

¹⁴³ HASELDINE, Julian. Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century, s. 352.

¹⁴⁴ K dílu viz zejména DUMONT, Charles. Aelred of Rievaulx: His Life and Works. In: AELRED OF RIEVAUX, *The Mirror of Charity*, s. 48-68, nejnověji pak PEZZINI, Domenico. Aelred's Doctrine of Charity and Friendship. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*, s. 222-233. K ideálu *caritas* jakožto zastřešujícímu a funkčnímu principu cisterciáckého řádu blíže viz NEWMAN, Martha G. *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

puero duodenni (1154-1155), zabývající se dětskými léty Ježíše Krista a představujícím zajímavou psychologizující úvahu nad dětstvím,¹⁴⁵ v dialogu s klasickým námětem lidské duše *De anima* (1166),¹⁴⁶ v modlitbě za dobré vedení komunity *Oratio pastoralis* (1163-1166), v jeho kázáních a rovněž v již zmiňovaném „průvodci“ pro rekluzy *De institutione inclusarum* (1160-1162).¹⁴⁷ Při rekonstrukci Aelredovy spirituality je nezbytně nutné ptát se po zdroji jeho myšlenek, jaké byly jeho hlavní teoretické podněty a do jaké míry utvářela jeho filozofii i osobně prožitá zkušenost. Zatímco na posledně jmenované se v souvislosti s jeho pojmáním přátelství zaměří následující kapitola, na tomto místě je vhodné uvést myšlenkový kontext a duchovní atmosféru, ze které Aelred těžil a kterou náležitým způsobem obohatil.

Aelred při své konstrukci lásky jako všeobecného řídícího principu kosmu vycházel do jisté míry z obratu, který nastal v románské filozofii 11. a 12. století směrem k lidství Ježíše Krista, jeho tělesnému působení na zemi, a s ním spojenému obnovenému zájmu o otázky lidské přirozenosti a návratu ke klasické antropologické tradici.¹⁴⁸ Křesťanská láska, taková, jakou ji představil svatý Pavel ve své epistole Korintským, patřící od počátku mezi základní ctnosti křesťanské etiky, pronikla ve 12. století do popředí teologicko-filozofických úvah zejména příslušníků reformovaných řádů, kteří v její exaltované, afektivní podobě spatřovali způsob, jak dosáhnout mystického spojení s Bohem.¹⁴⁹ Tuto lásku, nazývanou *caritas*, vnímal jako hlavní prostředek spásy vedle autorů Nového zákona také svatý Augustin a od samotných počátků představovala i vlastní smysl a cíl monastických komunit;¹⁵⁰ ve vrcholném středověku se však její povaha ze spíše odosobněného ideálu a jakéhosi všeobecného morálního imperativu proměnila ve svrchovaně osobní mystický prožitek, který se dostavoval při stavu individuální a často silně citově zabarvené kontempace.¹⁵¹ Ačkoliv i nadále zůstávala *caritas* jakousi formální povinností každého

¹⁴⁵ Blíže viz BOQUET, Damien. Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. s. 189-193.

¹⁴⁶ K tomuto dílu viz např. LANGE, Marjory E. A Reading of Aelred of Rievaulx's *De Anima*: Through Ciceronian Dialogue to Personal Testament. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 45, č. 4 (2010), s. 401-20.

¹⁴⁷ K dataci děl viz BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 557-558.

¹⁴⁸ Z obsáhlé literatury k tomuto tématu viz stručně např. LE GOFF, Jacques. Středověký člověk. In: LE GOFF, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2003 [pol., ital. fran. a rus. 1996], s. 11-16.

¹⁴⁹ K mysticismu reformovaných řádů viz zvláště MCGINN, Bernard. *The Growth of Mysticism*. New York: Crossroad, 1996, s. 149-418.

¹⁵⁰ To vyplývá nejen z vůbec nejstarší mnišské řehole z pera svatého Augustina, ale také např. ze spisů Basila Velikého či Jana Cassiana.

¹⁵¹ BOQUET, Damien – NAGY, Piroška. *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*. Cambridge – Medford: Polity Press, 2018 [fran. 2015], s. 69-103.

křesťana, byly nalezeny nové možnosti, jakými se mohla realizovat ve spirituálním životě jednotlivce; a to právě díky jejímu ztotožnění s Boží láskou, kterou Bůh poctil člověka a jejíž vrcholnou manifestací bylo, že na sebe sám přijal lidskou podobu.

Na Boha začalo být nyní více než kdy jindy nahlíženo jako na původce lásky, ba jako na ztělesnění lásky samo, a celá antropologie 12. století tak nabyla povšechně optimističtějšího rázu než v předcházejících staletích. Tím totiž, že se člověk považoval za obraz Boží a že Bůh uznal za vhodné vstoupit do lidského těla, aby lidstvo, bloudící po vyhnání z ráje v hříchu, vykoupil, stoupla teoretická hodnota nejen spirituálních kvalit člověka, ale i lidského těla samotného. Hmota byla dobrá již z podstaty svého stvoření, a člověk tak nemusel proti svému tělu nadále válčit, nýbrž jej pouze usměrňoval, a důraz byl kladen na spirituální výstup duše ke spáse, umožněný prostřednictvím Boží milosti. A právě mezi nejvýraznější zástupce tohoto optimistického přístupu k lidské přirozenosti i ke všemu stvořenému můžeme řadit také Aelreda z Rievaulx. Aelred v 19. kapitole 1. knihy *Speculum caritatis* píše:

[Láska] sama byla důvod, proč [Bůh] stvořil, co mělo být stvořeno, řídí, co je třeba řídit, pomáhá, čemu je třeba pomoci, oživuje, co je třeba oživovat, posouvá dopředu, co je třeba posouvat, dokončuje, co je třeba dokončit. [...] Jeho láska je totiž jeho vůle a jeho dobro a oboje není ničím jiným než jeho bytím.¹⁵²

Podle Aelreda je celý kosmos řízen láskou, díky které se nejen všechno živé, ale i neživé má tendenci v přírodě sdružovat a vytvářet tak jednotlivá společenství, mezi něž patří i ta lidská.¹⁵³ A jelikož je člověk ze všeho stvořeného Božímu obrazu nejvěrnější a jelikož je Bůh nejen láska a dobro, ale i svrchovaná blaženost, je rovněž lidská přirozenost ve své podstatě dobrá a patří k ní i možnost participace na Boží lásce a štěstí.¹⁵⁴ Člověk se ze své podstaty touží Bohu připodobnit, ale brání mu v tom následky Pádu, který – a zde Aelred navazuje na Augustina – člověku zatemnil duše a její tři schopnosti: paměť, rozum a vůli.¹⁵⁵ Obraz Boha v lidské paměti vybledl, rozum člověka ochabnul a jeho vůle se pokřivila, takže se Boží láska v člověku proměnila ze své ideální podoby, *caritas*, ve své padlé dvojče, které

¹⁵² „Ipsa sola causa cur creavit creanda, regit regenda, administrat administranda, mouet mouenda, promouet promouenda, perficit perficienda. [...] Caritas enim eius, ipsa est uoluntas eius, ipsa est et bonitas eius; nec hoc totum aliud quam esse eius.“ AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 35.

¹⁵³ Srov. SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx On Love and Order in the World and the Church*. New York – Mahwah: The Newman Press, 2006, s. 1-3.

¹⁵⁴ Viz 3. kap. 1. knihy spisu *De speculo caritatis*. AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 16.

¹⁵⁵ Tuto nauku Augustin rozvíjí ve svém spise *De Trinitate* a Aelred na něj navazuje zvl. ve 4. kap. 1. knihy spisu *De speculo caritatis* – viz AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 16-17.

Aelred nazývá *cupiditas*¹⁵⁶ a jež člověka ve skutečnosti činí nešťastným. Tato změna však podle Aelreda není nevratná; působením Boží milosti, pravdivým poznáním sebe sama a obratem ke ctnostem se člověk rozvzpomíná na správnou formu lásky, která vyvádí jeho duši a její schopnosti z omylu a přivádí ji zpátky k Bohu.¹⁵⁷ V otázce Boží milosti Aelred sdílel optimistickou představu Bernarda z Clairvaux, že je nabízena každému člověku a je jen na něm, jestli ji přijme anebo ne.¹⁵⁸ Rovněž jeho koncepce tří stupňů postupně obnovované *caritas* představuje paralelu k obdobným koncepcím jiných cisterciáckých autorů.¹⁵⁹ první zastávkou na cestě k naplnění *caritas* byla podle Aelreda láska k sobě samému, další láska k bližnímu, kam patřilo, jak ještě uvidíme, i přátelství, ale například i láska manželská, a konečný cíl a zároveň i návrat ke svému zdroji představovala láska k Bohu, která dokázala člověka nejbližší posunout k jeho původní rajske přirozenosti.¹⁶⁰

Co však činí Aelredovu koncepci originální, je jeho antropologie lásky, tedy způsob, jakým je podle něj v lidské duši realizována. Aelred podobně jako Augustin někdy ztotožňuje lásku s vůlí, tedy s jedním z výše vyjmenovaných tradičních atributů duše,¹⁶¹ když si člověk něčeho žádá, namíruje na to svoji lásku, a podobně jako vůle, i láska může být směřována k něčemu dobrému (pak je to *caritas*) anebo špatnému (*cupiditas*). Podle jakého principu se však láska, ať už *caritas* či *cupiditas*, a respektive i vůle, v lidské duši orientuje? Jak vypadá její funkční mechanismus? Odpovědí svatého Augustina a potažmo i širší patristické tradice by bylo, že akt lásky nebo vůle vzniká buď jako přitakání hnutí mysli neboli emoci (*affectio*, *perturbatio*, *passio*), kam byly někdy řazeny i potřeby těla – pak je, pokud nedochází k jeho usměrnění rozumem, špatný – anebo rovnou jako akt přitakání rozumu, kdy je, s pomocí Boží milosti, jeho dobrá povaha téměř jistá.¹⁶² Aelred tento klasický pohled do jisté míry modifikuje: pro něj představuje hlavní podněcovač aktů lásky

¹⁵⁶ AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis, passim*. Důležité je zmínit, že pro běžné, neutrální označení lásky používá Aelred, podobně jako i Bernard z Clairvaux a jiní, slovo *amor*.

¹⁵⁷ Komplexní přehled o Aelredově nauce o pokání a obrácení podává John R. Sommerfeldt, viz SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx On Love and Order*, s. 11-17 a SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx: Pursuing Perfect Happiness*, s. 28-40, 81-101.

¹⁵⁸ Viz BERNARD Z CLAIRVAUX. *De gratia et libero arbitrio*. [O milosti a svobodném rozhodování.] KORONTHÁLYOVÁ, Markéta (trans.). Praha: Karolinum, 2004, s. 80-91.

¹⁵⁹ Svatý Bernard píše o podobných třech stupních lásky ve svých *Kázáních na Píseň písní*, dále o jiných, čtyřech stupních lásky k Bohu ve svém díle *O lásce k Bohu* a Vilém ze Saint-Thierry zase pojednává ve svém dopise *Epistola ad fratres de Monte-Dei* o vývoji lásky z lásky tělesné k lásce racionální s vrcholem v lásce spirituální.

¹⁶⁰ O třech stupních lásky pojednává Aelred ve 2. kapitole 3. knihy spisu *De speculo caritatis*. Viz AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 106-107.

¹⁶¹ Srov. BOQUET, Damien. *Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx*, s. 180.

¹⁶² Blíže viz BOQUET, Damien – NAGY, Piroška. *Medieval Sensibilities*, s. 9-27.

a vůle tzv. *affectus*, který umisťuje vedle vůle, rozumu a paměti do lidské duše jako její čtvrtý a zcela samostatný atribut.¹⁶³ *Affectus* definuje Aelred na jednom místě jako „jistou samovolnou a sladkou náklonnost duše k někomu“,¹⁶⁴ na mnoha jiných místech ho však používá jako zastřešující označení pro jednotlivé tužby a potřeby člověka,¹⁶⁵ a k této dichotomii se zanedlouho vrátíme. Aelred však v principu formou *affectu* přisuzuje lidské duši novou přirozenou, a tudíž ze své podstaty dobrou schopnost cítit emoce, kterou staví naroveň vůli i rozumu.

Aby jasně vynikla převratnost Aelredova přístupu, ale také pro usnadnění pochopení Aelredova pojetí přátelství, ke kterému se dostaneme v poslední kapitole, je třeba nyní udělat odbočku a nastínit dějiny filozofického přístupu k lidským emocím. Křesťanství, jež bylo samo dědicem poměrně výrazně afektivní biblické tradice, nalézající svého vrcholu v Novém zákonu,¹⁶⁶ z větší části přejalo antickou antropologii emocí. Ta se však od biblického pojetí emocionálního Boha do značné míry lišila: pohanští bohové byli statictí, ve stavu apatie, a právě stav apatie, tedy oproštění se od *passiones*¹⁶⁷ neboli emocí, představovala cíl většiny antických filozofů v čele se stoiky, jejichž vliv působil na rané křesťanské autory nejsilněji.¹⁶⁸ Církevní otcové se tudíž ve svém hodnocení lidských emocí vyrovnávali jak s afektivitou Nového zákona a Ježíšova poselství, tak s antickým odporem k emocím jakožto překážkám na cestě ke ctnosti (*virtus*).¹⁶⁹ Svatý Augustin proto v podstatě uznával jako dobrou pouze jednu emoci, a to již zmiňovanou *caritas*, která pro něj představovala základní konstitutivní prvek církve a křesťanské společnosti. Ani samotná podstata jiných emocí však podle něj nebyla vyloženě špatná, a to proto, že patřily k lidské přirozenosti, která je jakožto Boží dílo dobrá. Jelikož je ale lidská vůle po vyhnání z ráje pokřivená, většina emocí, bez zásahu Boží milosti a jí osvěceného rozumu, uvádí člověka do

¹⁶³ K povaze Aelredova *affectu* blíže viz BOQUET, Damien. Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx, s. 171-177, SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx On Love and Order*, s. 3-7 a SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx: Pursuing Perfect Happiness*, s. 22-23.

¹⁶⁴ „Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio.“ AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 119.

¹⁶⁵ My sami budeme v této práci užívat různé překlady slova *affectus*, podle toho, jak se to bude jevit v daném kontextu jako vhodné.

¹⁶⁶ Ke stručné charakteristice afektivity v Bibli viz ROSENWEIN, Barbara. Emotion Words. In: BOQUET, Damien – NAGY, Piroška (eds.). *Le sujet des émotions au Moyen âge*. Paris: Beauchesne, 2009, s. 103.

¹⁶⁷ Řecky *pathos* či *pathein*.

¹⁶⁸ BOQUET, Damien – NAGY, Piroška. *Medieval Sensibilities*, s. 12-14.

¹⁶⁹ Ke stoickému přístupu k emocím a jeho střetáváním s křesťanstvím podrobně viz SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation To Christian Temptation*. Oxford [et al.]: Oxford University Press, 2000.

hříchu.¹⁷⁰ Zde si v případě Augustina můžeme povšimnout jiného mechanismu fungování emocí, než jaký byl popsán u Aelreda – zatímco podle Aelreda byly emoce na vůli nezávislé a vznikaly jako důsledek samostatné schopnosti duše (*affectu*), v případě Augustina spadaly pod vůli a pokud vycházely z její padlé formy (nazývané na základě jejího otročení tělu *voluntas carnalis*),¹⁷¹ byly špatné.

Explicitněji jako ze své přirozenosti dobré hodnotil emoce vedle Augustina pouze Lactantius;¹⁷² ostatní myslitelé až do vrcholného středověku sdíleli spíše negativní pohled na lidské emoce. Prvotní stroze asketické monastické komunity a jejich hlavní představitelé jako Evagrius z Pontu či Jan Cassianus usilovali o apatii ve stoickém a platónském slova smyslu, tedy s cílem oprostit se od všech rušivých elementů mysli, jež podle nich vedly k lidským neřestem (jejichž počet se začal touto dobou ustalovat na čísle sedm).¹⁷³ Kontrolovány měly být emoce jako láska, strach a lítost, které jediné, byly-li nasměrovány k Bohu, mohly sloužit dobrému účelu. Při vstupu do kláštera mělo tedy dojít kromě zřeknutí se těla i k tzv. konverzi emocí,¹⁷⁴ a jediné tak mohl být naplněn smysl komunity – společné dosažení Boha. Podobný pohled sdílel rovněž Řehoř Veliký, který spatřoval v člověku bojiště mezi tělem a duší, od něhož jej mohlo osvobodit pouze následování Krista.¹⁷⁵ Přesto je nutné podotknout, že, jak dokazuje bádání v oblasti *history of emotions*, zůstávaly projevy emocí i v pramenech církevní provenience po celou dobu středověku poměrně spektakulární, což uvidíme záhy blíže na příkladu přátelství.

Tato spektakulárnost a intenzita emocí, ať už prameny popisovaných, či přímo projevovaných, ještě zesílila s příchodem 11. století, kdy se začíná měnit i teoretický pohled na emoce. Tento obrat souvisel s již zmiňovaným „polidštěním“ Krista a obnoveným zájmem o lidskou přirozenost a podstatu, jež ve 12. století vyvrcholil množstvím optimistických antropologicky zaměřených teologicko-filozofických děl,¹⁷⁶ pro které se na

¹⁷⁰ K Augustinově antropologii emocí blíže viz ROSENWEIN, Barbara. *Generations of Feeling*, s. 24-32.

¹⁷¹ Jejím osvěceným opakem byla *voluntas spiritualis*. O obou se Augustin zmiňuje ve svých *Vyznáních* (viz AURELIUS AUGUSTINUS. *Confessiones*. [Bekenntnisse.] THIMME, Wilhelm (trans.). Düsseldorf – Zürich: Artemis & Winkler, 2004, s. 330).

¹⁷² K Lactantiově přístupu k emocím blíže viz BOQUET, Damien – NAGY, Piroška. *Medieval Sensibilities*, s. 18-21.

¹⁷³ K tomuto a k souvislosti se vznikem kánonu neřestí a ctností blíže viz tamtéž, s. 31-40.

¹⁷⁴ Tamtéž, *passim*.

¹⁷⁵ K Řehořově přístupu k emocím podrobně viz ROSENWEIN, Barbara. *Generations of Feeling*, s. 79-99.

¹⁷⁶ Nemalá část jejich autorů pocházela přímo z cisterciáckého prostředí – vedle samotného Aelreda či Bernarda z Clairvaux psali o duši a jejím vztahu k tělu např. i Alcher z Clairvaux, Izák ze Stély či Vilém ze Saint-Thierry, člověkem a jeho místem v kosmu se však ve zvýšené míře zabývaly i osobnosti spjaté s

toto období někdy odkazuje jako na „humanismus 12. století“.¹⁷⁷ Mezi průkopníky v novém pozitivním pohledu na lidské emoce patřili například Vilém z Volpiana či Anselm z Canterbury,¹⁷⁸ o kterém bude ještě řeč v souvislosti s vývojem ideálu přátelství, vrchol však představovali příslušníci reformovaných řádů. Může se zdát jako paradoxní, že právě reformované řády ve své programové snaze připodobnit se staré pouštní asketické tradici vyprodukovaly nejvíce humanisticky zaměřených autorů, nicméně 12. století se svým počátkem mimoklášterního institucionálního vzdělávání a s ním spojeným obratem k antickým autorům umožňovalo myslitelům širší intelektuální rozhled a povaha nových církevních řádů zase podněcovala řeholníky k individuální kontemplaci a tím i hlubší introspekci.¹⁷⁹ Právě příklon k subjektu a imperativ „poznej sám sebe“ jako základ poznání Boha¹⁸⁰ způsobil obrat ve vnímání lidských emocí, související rovněž s již popisovaným novým přístupem příslušníků reformovaných řádů k lásce, která přestala být vnímána primárně jako statická ctnost a začala být chápána více ve smyslu dynamické síly, afektivního hnutí duše. O lásce k Bohu jako o vášnivém citu píše například Richard ze Svatého Viktora,¹⁸¹ *caritas* na svém nejvyšším, spirituálním stupni představuje prostředek mystické „svatby“ s Bohem pro Bernarda z Clairvaux i pro Viléma ze Saint-Thierry.¹⁸² Pro oba autory nekončila tato zkušenost pouze u empirického prožitku, nýbrž na základě ní rozvinuli celou „afektivní“ teologii,¹⁸³ v níž právě schopnost člověka cítit emoce představovala hlavní médium, jak dosáhnout spojení s Bohem – za předpokladu, že člověk ví, jak s emocemi pracovat. A nejkomplexnější a nejpropracovanější „afektivní“ teologii

prostředím katedrálních škol. K nim viz zvláště MCGINN, Bernard. *Three Treatises on Man: a Cistercian Anthropology*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977.

¹⁷⁷ Viz např. stať „Medieval Humanism“ in: SOUTHERN, Richard W. *Medieval Humanism and Other Studies*. London: Blackwell, 1970, s. 29-60 či stať „The Humanism of the 12th Century“ in: KNOWLES, David. *The Historian and Character and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, s. 16-30.

¹⁷⁸ K těmto a jejich přístupu k emocím blíže viz BOQUET, Damien – NAGY, Piroška. *Medieval Sensibilities*, s. 76-85.

¹⁷⁹ Nehledě na to, že cisterciácký řád odmítal do svých řad přijímat obláty, čímž se v jeho řadách mohly mísit rozdílné osobnosti s rozdílným typem vzdělání. Viz např. BURTON, Janet – KERR, Julie. *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2011, s. 34.

¹⁸⁰ K tomuto viz např. NEJESCHLEBA, Tomáš – KUCSA, Roman. *Bernard z Clairvaux: Chiméra svého století*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2020, s. 71.

¹⁸¹ Richard o ní napsal spis příznačným názvem *De quatuor gradibus violentae caritatis*. K němu blíže viz BOQUET, Damien – NAGY, Piroška. *Medieval Sensibilities*, s. 86-91.

¹⁸² Bernard o ní píše především ve svých *Kázáních na Píseň písní*, Vilém ze Saint-Thierry nejkomplexněji v díle *De natura et dignitate amoris*.

¹⁸³ Ačkoliv mluvit o svatém Bernardovi jako o systematickém teologovi může být v některých případech problematické – viz NEJESCHLEBA, Tomáš – KUCSA, Roman. *Bernard z Clairvaux*, s. 61-68.

včetně praktického „návodu“, jak emoce ovládat a jak je nasměrovat ke správnému cíli, nalézáme právě ve spisech Aelreda z Rievaulx.

Aelred tedy emocím explicitně prisuzuje samostatné, nezávislé místo v lidské duši a označuje jejich podstatu za božskou. Jeho *affectus* má, jak již bylo naznačeno, dvojí dimenzi: jednou pasivní, kdy jsou jím míněny samotné jednotlivé emoce, a jednou aktivní, kdy více odkazuje na jakýsi dynamický princip duše, který je za lidskou schopnost cítit emoce zodpovědný.¹⁸⁴ V obou případech se *affectus* projevuje spontánně, nezávisle na vůli a rozumu, a může být podnícen buď vnější, anebo interní příčinou.¹⁸⁵ Díky svému autonomnímu postavení uprostřed duše se může ocitnout s vůlí nebo s rozumem v konfliktu, přičemž ideální samozřejmě je, když je s nimi v souladu – pak je šance, že budou důsledky jeho působení dobré, nejvyšší.¹⁸⁶ Naplnění může dojít, jen když mu vůle přitaká, jen když podle něj koná.¹⁸⁷ Před tím je tedy pouze jakýmsi pokušením, onou „inklinací“, která je však mravně neutrální, protože je výrazem přirozené dispozice duše – zde se Aelredův výklad odlišuje od klasického a uznávaného výkladu svatého Augustina, podle kterého je už jakákoliv špatná tužba automaticky hříchem, byť drobným – a podivuhodně se shoduje s výkladem Abélardovým, jenž za hřích rovněž považuje teprve čin, a nikoliv samotnou touhu jej spáchat.¹⁸⁸ To, co z aktu *affectu* s přitakáním vůle činí podle Aelreda hřích či naopak dobrý skutek, je dáno tím, jakému typu *affectu* vůle přitakává. Zde Aelred představuje celou typologii afektů, které mají všechny svůj pozitivní i negativní aspekt.¹⁸⁹ na prvním místě uvádí *affectus spiritualis*, prostředkující lásku k Bohu a vedoucí k mystickému splynutí s Bohem – ovšem jen za přispění Boží milosti;¹⁹⁰ na druhém místě *affectus rationalis*, který je podle Aelreda vzbuzován něčí ctností a jenž vede zejména ke

¹⁸⁴ Srov. BOQUET, Damien. *Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx*, s. 171.

¹⁸⁵ Blíže viz tamtéž, s. 172-173.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 174-175.

¹⁸⁷ Aelred píše v 16. kapitole 3. knihy spisu *De speculo caritatis*: „Když tyto afekty hýbou duchem, jedná se o navštívení či o pokušení; když ale podle těchto afektů [duch] koná, jedná se o plný souhlas jeho vůle.“ („Quando enim hi affectus mouent animum, aut visitatio est, aut tentatio; quando secundum hos affectus mouetur plena est ipsius uoluntatis consensio.“) AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 123.

¹⁸⁸ Abélard tuto svoji teorii rozvíjí ve svém díle *Scito te ipsum* a shrnuje ji např. KARFÍKOVÁ, Lenka. Abélard aneb vášně pro jednotlivé. In: ABÉLARD. *Sic et non*. [Ano a ne.] ZACHOVÁ, Irena (trans.). Praha: Vyšehrad, 2008, s. 108-116.

¹⁸⁹ Typologii afektů Aelred rozvíjí v 11.-15. kapitole 3. knihy *Speculum caritatis*. AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*, s. 119-122.

¹⁹⁰ V opačném případě může člověku zprostředkovat spojení s ďáblem. Viz tamtéž, s. 119-120.

spirituálnímu přátelství;¹⁹¹ na třetím místě *affectus officialis* aneb jakousi lásku z povinnosti, např. v rámci feudálních vztahů či v jakémkoliv ze světských svazků. Jako nižší instance řadí Aelred tzv. *affectus naturalis*, zodpovědný za lásku mezi pokrevními příbuznými, a na posledním místě *affectus carnalis*, způsobující lásku tělesnou.

To, co toto schéma činí pozoruhodné, je, že je ontologická podstata všech těchto typů *affectu* stejná – což má za následek, že je nejvyšší láska k Bohu podle Aelreda stejné podstaty jako posledně jmenovaná láska tělesná. V Aelredově filozofii tak dochází k zajímavému přehodnocení a teologickému docenění tělesné lásky, která je podle Aelreda přirozená, a tudíž dobrá, a představuje první nutný stupeň na spirituálním výstupu k Bohu.¹⁹² S tím rovněž souvisí i Aelredova optimistická víra ve schopnost člověka neupadnout ani v otázce sexuality do hříchu, nýbrž dosáhnout i v jejím případě původní přirozené, spasitelné roviny.¹⁹³ Ačkoliv si Aelred současně uvědomuje i složitost situace *affectu*, nalézajícího se mezi tlakem smyslů a rozumu a touhou po Bohu, kdy je po Pádu vůči tělesným svodům nejnáchylnější, přesto je Aelredova víra, že je možná jeho spiritualizace, neochvějná.¹⁹⁴ Ve skutečnosti je podle něj jedinou možnou cestou, jež člověka přibližuje ke spáse; teprve ovládnutím svých emocí a výstupem po pomyslném žebříčku jednotlivých stupňů *affectu* se člověk spirituálně zdokonaluje a připravuje se na přijetí Boží milosti a mystickou „svatbu“ s Bohem, při které lidská schopnost *affectu* dochází naplnění.¹⁹⁵

A jakým způsobem je možné po tomto žebříku stoupat v praktickém životě? Jaké podmínky jsou pro to nejprůhodnější? Na tyto otázky zná Aelred jasnou odpověď – v komunitě, pospolitosti, ideálně klášterní, kterou Aelred pokládá přímo za jakousi laboratoř, školu lásky. A právě nejvýraznějším posilujícím prvkem pro takovou komunitu i jednou z nejdůležitějších zastávek osobního spirituálního vzestupu je podle Aelreda právě přátelství.

¹⁹¹ Proti němu Aelred staví tzv. *affectus irrationalis*, který je podle něj vyprovokován na první pohled ctností, ale ve skutečnosti nějakou nekřesťanskou, ďábelskou dovedností, za ctnost se pouze ukrývájící. Viz tamtéž, s. 120-121.

¹⁹² Podobný pohled můžeme nalézt také u Bernarda z Clairvaux v jeho *Kázáních na Píseň písní* a ve spise *O lásce k Bohu*. Srov. GILSON, Etienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. New York: Charles Scribner's Son, 1940 [fran. 1932], s. 289-303.

¹⁹³ Zajímavá je podobnost Aelredova vnímání „dobré“ stránky tělesné lásky, související s nevinným uctíváním krásy milovaného, s Platónovými názory ohledně správné formy milování přátel; viz HAVLÍČEK, Aleš. „Věci přátel jsou společné“ (Je přátelství milostný vztah?) In: HAVLÍČEK, Aleš (ed.). *Platónův dialog Lysis*. Praha: Oikoymenth, 2003, s. 47-62.

¹⁹⁴ Srov. BOQUET, Damien. *Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx*, s. 176-177.

¹⁹⁵ O tomto Aelred píše zejména v jednom ze svých kázáních; srov. tamtéž, s. 184-189 či SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx: Pursuing Perfect Happiness*, s. 112-117.

3.2 Nástin vývoje ideálu přátelství: ciceronská *amicitia* a její křesťanská a monastická reflexe

Přátelství jakožto jedna ze základních forem mezilidských vztahů představovalo ve středověkém světě všeprostopující fenomén, jehož stopy můžeme pozorovat prakticky ve všech typech středověkých pramenů. Četnost jeho otisků ať už v literárních pramenech, či ve zvýšené míře v korespondenci, ale i v diplomatickém materiálu svědčí o ústředním postavení, jaké zaujímal ve středověkém systému hodnot, a rozmanitost kontextů, ve kterých se objevuje, zase odhaluje širší jeho významů a možností jeho aplikace.¹⁹⁶ Oproti velkému množství důkazů o jeho universálním pojmání coby ctnosti, či přinejmenším coby důležité společenské instituce, však máme k dispozici pouze málo teoretických středověkých děl, která by se zabývala tématem přátelství systematicky. Aelredův spis *De spirituali amicitia* patří mezi nejvýznamnější a nejkomplexnější z nich;¹⁹⁷ navazuje originálním způsobem na předchozí tradici a formuluje ideál, obracející se zejména k potřebám dobového monasticismu. Zároveň ale představuje i jakýsi emblém úvah, jež byly pro předmoderní chápání přátelství charakteristické.

Středověké pojmání přátelství, respektive všechny podoby, ve kterých se objevuje, vycházely již z antických teorií přátelství. Rovněž pro antické myslitele, ať už řecké či římské, znamenalo přátelství nejen žitou zkušenost, ale i – a z hlediska dochovaného pramenného materiálu především – důležitý etický koncept, vnímaný jako základ pro správné formování osobnosti jednotlivce i celé lidské pospolitosti.¹⁹⁸ Z rozličných antických náhledů na přátelství ovlivnil středověk nejvíce – vedle Bible a v ní přítomných židovských

¹⁹⁶ Fenoménu přátelství ve středověku se věnuje celá řada publikací, z děl pokoušejících se postihnout všechny variety středověkého přátelství viz např. již zmiňované sborníky HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Strout: Sutton Publishing, 1999 a CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn (eds.). *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*. Berlin – New York: De Gruyter, 2011. Jako stručný přehled o přátelství ve středověku viz např. HILL, John M. *Friendship in the Middle Ages*. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages. Vol. 1*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2015, s. 565-581.

¹⁹⁷ Vedle Aelreda zajímalo přátelství z teoretického hlediska spíše až autory od konce 12. století dále – rozsáhlejší pojednání na téma přátelství začala vznikat pod vlivem objevení Aristotela (Tomáš Akvinský a jeho reflexe *Etiky Nikomachovy*) či v souvislosti s recepcí Aelredova díla (Petr z Blois a jeho spis *De amicitia christiana*). Častěji se téma přátelství v teoretické rovině objevuje teprve ve spisech humanistických autorů.

¹⁹⁸ Antickými teoriemi přátelství se zabývají zejména publikace KONSTAN, David. *Friendship in the Classical World*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1997 či STERN-GILLET, Suzanne – GURTNER, Gary M. *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. New York: SUNY Press, 2014.

a nejrozšířenějších helénistických idejí¹⁹⁹ – spis Marca Tullia Cicerona s názvem *Laelius o přátelství*. Cicero na základě stoické filozofie a Aristotelových myšlenek na straně jedné a bohatých vlastních zkušeností s praktikováním přátelství na straně druhé vytváří ideál, na který se odvolávaly definice pravého přátelství prakticky až do 19. století.²⁰⁰ Esenciální podstatou přátelství byla podle něj „nejvyšší shoda v životních plánech, náklonnostech, zálibách a v osobních názorech“²⁰¹ či „vzájemná shoda ve všech názorech, které se týkají bohů a lidí“, jež byla „spojena s přátelskou přízní a láskou.“²⁰² Přátelství podle něj také představovalo něco svrchovaně přirozeného: „Nic totiž neodpovídá přírodě, nic není pro naši přirozenost tak vhodné a přiměřené, tak pro nás užitečné ve štěstí i v neštěstí, jako přátelství.“²⁰³ Základním předpokladem pro pravé přátelství však bylo, aby byli oba přátelé dobří (*boni*): „[takoví] lidé si počínají a žijí takovým způsobem, že je oceňována jejich spolehlivost, bezúhonnost, spravedlnost a šlechetnost, a nemají v sobě náruživost, záliby v rozkoších, úskočnost, jsou ve svém životě velice důslední [...]“ a „sledují [...] přírodu, která

¹⁹⁹ Starý zákon nám o přátelství mnoho zmínek nepřináší, s výjimkou popisu úzkého vztahu mezi Davidem a Jonatánem, který se nese v duchu přátelství, jaká známe ze starověkých eposů (např. mezi Achilleem a Patroklem). V případě Nového zákona, k němuž se ještě vrátíme záhy, je zajímavé uvažovat zejména o vlivech pythagoreismu a epikureismu. Podle těchto nauk představovaly ideální formu přátelství komunity přátel s jednotnou náboženskou či filozofickou doktrínou, společným vlastnictvím a stejným životním stylem. Přesně tak bývají popisované rané křesťanské komunity, jak o nich píše i biblický autor Lukáš. Blíže viz McEVOY, James. *The Theory of Friendship in the Latin Middle Ages: Hermeneutics, Contextualization and the Transmission and Reception of Ancient Texts and Ideas, from c. AD 350 to c. 1500*. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*, s. 7-9 či BALTZLY, Dirk – ELIOPOULOS, Nick. *The Classical Ideals of Friendship*. In: CAINE, Barbara (ed.). *Friendship: A History*. London: Equinox Publishing, 2009, s. 41.

²⁰⁰ O Ciceronově spise a jeho inspiračních zdrojích viz např. MEWS, Constant J. *Cicero on Friendship*. In: CAINE, Barbara (ed.). *Friendship: A History*, s. 65-72 či WEISS, Robin. *Cicero's Stoic Friend as Resolution to the Paradoxes of Platonic Love: The Amicitia alongside the Symposium*. In: STERN-GILLET, Suzanne – GURTLE, Gary M. *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, s. 133-169.

²⁰¹ [...] *voluntatum studiorum sententiarum summa consilio*. CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*. Oxford [et al.]: Oxford University Press, 2006, s. 326. K překladu viz CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*. In: CICERO, Marcus Tullius. *Dvě rozmluvy*, s. 83.

²⁰² [...] *Omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*. CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 328, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 86.

²⁰³ [...] *Nihil est enim tam naturae aptum, tam conveniens ad res vel secundas vel adversas*. CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 327, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 84. Podobně jako Aelred tedy Cicero píše, že „pocit lásky a vroucné náklonnosti se rodí již od přírody“ ([...] *natura gigni sensum diligendi et benevolentiae caritatem* [...]) a že: „Ti pak, kdo po takové náklonnosti zatoužili, se sdružují a k sobě přibližují, aby měli požitky z povahy a z přátelského styku s člověkem, kterého počali milovat, a aby se mu hleděli vyrovnat velikostí a povahou lásky.“ (*Quam qui appetiverunt, applicant se et propius admovent, ut et usu eius quem diligere coeperunt fruantur et moribus, sintque pares in amore et aequales* [...]) CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 93-94, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 334.

je naší nejlepší vůdkyní k řádnému životu.“²⁰⁴ Nepřekvapí tedy, že je přátelství určováno ctností (virtus): „[...] ctnost přátelství nejen plodí, nýbrž jej také udržuje a činí je pevným a stálým, bez ctnosti pak přátelství nemůže vůbec být.“²⁰⁵ Svým způsobem na sobě přátelé milují právě ctnost: „*Nic totiž není hodnějšího lásky než ctnost, nic, co by k přátelské lásce více lákalo, poněvadž pro ctnost a poctivost milujeme jaksi i ty, jež jsme nikdy neviděli.*“²⁰⁶ Cicero dále navazuje na helénistické představy o přátelství jako o „jedné duši ve dvou tělech“:²⁰⁷ „*Kdo se totiž dívá na pravého přítele, dívá se jako na jakýsi svůj vlastní obraz.*“²⁰⁸ Důležité také je, že v „přátelství [...] není ani nějaké předstírání, ani přetvářka, vše je v něm upřímné a dobrovolné.“²⁰⁹ A že: „[...] přátelství nesmíme vyhledávat v naději na nějaký zisk, nýbrž jen proto, že veškerý požitek z přátelství spočívá právě na vzájemné lásce.“²¹⁰ Vše, co by se výše vyjmenovaným principům protivilo, přátelství ničí a degraduje na čistě utilitární vztah: „*Je [...] velmi těžké, aby přátelství trvalo, jestliže ctnost opustíš.*“²¹¹ Cicero rovněž upozorňuje na to, že by přátelé měli být vybíráni opatrně a bedlivě: „[...] žijeme s lidmi v důvěrném přátelství teprve tehdy, když jsme do jisté míry vyzkoušeli jejich povahu.“²¹²

²⁰⁴ [...] *qui ita se gerunt, ita vivunt, ut eorum probetur fides integritas aequitas liberalitas, nec sit in eis ulla cupiditas libido audacia, sintque magna constantia [...] sequantur [...] naturam optimam bene vivendi ducem.* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 327, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 85.

²⁰⁵ [...] *virtus amicitiam et gignit et continet, nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest.* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 328, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 86-87.

²⁰⁶ *Nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis alliciat ad diligendum, quippe cum propter virtutem et probitatem etiam eos quos numquam vidimus quodam modo diligimus.* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 332, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 91. Na tomto místě si Cicero také hraje s etymologií slova *amicita*, které odvozuje od slova *amor*.

²⁰⁷ Které reflektuje nejen římská literatura (vedle Cicerona např. pro středověk rovněž důležitý Sallustius), ale i Bible (viz Sk 4,32).

²⁰⁸ *Verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui.* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 329, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 88. Zmínku přímo o vytváření „ze dvou duší duši jedinou“ nalezneme na s. 355 (118).

²⁰⁹ [...] *in amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum, et quidquid est, id est verum et voluntarium.* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 332, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 91. Tuto zásadu Cicero zdůrazňuje na více místech, dále viz např. s. 349 (111).

²¹⁰ [...] *amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam [...]* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 334, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 93.

²¹¹ [...] *difficile est amicitiam manere si a virtute defeceris.* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 337, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 97. K tomu Cicero dodává: „*Proto jako první a základní zákon pravého přátelství budiž stanoven, abychom na přátelích směli žádat jen počestné věci a kvůli přátelům vykonávali jen počestné skutky.*“ (*Haec igitur prima lex amicitiae sanciat, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus [...]*) CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 99-100, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 339.

²¹² [...] *utamur [...] amicitia [...] periclitatis moribus amicorum.* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 348, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 109.

V přátelství hraje zásadní roli věrnost, protože „*kde není věrnosti, není také stálosti*“,²¹³ a také rovnost, kdy se společensky „vyšší“ musí přizpůsobit „nižšímu“²¹⁴ – vhodnost lidí k přátelství tedy neurčuje jejich společenský status. Vposled je na vícero místech zdůrazňována jako důležitá zásada pravého přátelství také vzájemná blahovolnost (*benevolentia*), kterou podle Cicerona charakterizuje radost z přítelova štěstí či naopak bolest z „těžkých ran osudu“, které přítele zasáhly.²¹⁵ Ciceronův koncept přátelství by se tedy dal jeho vlastními slovy shrnout takto: „*Jen mezi takovými lidmi může vzniknout tak stálé přátelství [...], když lidé spojení vzájemnou blahovolností budou ovládat své vášně a žádosti, jimž druzí otročí, budou dále pociťovat radost ze slušnosti a spravedlivosti, když jeden pro druhého podnikne všechno, budou vzájemně na sobě žádat věci čestné a poctivé a budou se nejen ctít a milovat, nýbrž se budou k sobě chovat s jistou ostýchavostí a uctivostí.*“²¹⁶

Důraz na ctnost je v případě Ciceronova pojetí přátelství evidentní. Jen ctnost činí přátelství pravým, a to z něj zase činí vzácný a těžko dostupný artikl. Při hodnocení Ciceronova pojetí přátelství nelze spouštět ze zřetele historický kontext, ve kterém jej Cicero formuloval – mínil jím především ctnost, kterou měla být posílena upadající římská republika, ctnost, kterou se měli vyznačovat výjimeční mužové²¹⁷ stojící v čele římského státu. Ve středověku byl však Ciceronův koncept přátelství ze svého původního kontextu vytržen a začalo s ním být nakládáno dle aktuálních potřeb a preferencí.

První síto, kterým prošel, mu připravili církevní otcové.²¹⁸ Před nimi stál nelehký úkol smířit jej s výše rozebíranou křesťanskou *caritas*, která se svým imperativem neosobní

²¹³ [...] *nihil est enim stabile quod infidum est*. CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 349, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 111.

²¹⁴ CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 350, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 112-113.

²¹⁵ CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 329, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 87.

²¹⁶ *In talibus [...] stabilitas amicitiae confirmari potest, cum homines benevolentia coniuncti primum cupiditatibus eis quibus ceteri serviunt imperabunt, deinde aequitate iustitiaeque gaudebunt, omniaque alter pro altero suscipiet, neque quidquam umquam nisi honestum et rectum alter ab altero postulabit; neque solum colent inter se et diligent, sed etiam verebuntur [...]* CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*, s. 355-356, CICERO, Marcus Tullius. *Laelius o přátelství*, s. 118-119.

²¹⁷ Ženám obecně byla participace na ideální formě přátelství antickými filosofy zapovězena. Výjimku představovalo komunitní chápání přátelství, s nímž souvisely i nové možnosti, jež se ženám otevřely s příchodem křesťanské *caritas*. K přehledu bádání o ženách a přátelství viz CLASSEN, Albrecht. Introduction: Friendship – The Quest for a Human Ideal and Value From Antiquity to the Early Modern Time. In: CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn (eds.). *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, s. 47-48.

²¹⁸ K přátelství u církevních otců viz zejména WHITE, Carolinne. *Christian Friendship in the Fourth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

lásky, vyjádřeným lapidárně biblickou citací: „*Miluj svého bližního jako sám sebe!*“²¹⁹ zdála s ciceronskou *amicitia* v rozporu. Ačkoliv je totiž podle Cicerona pravé přátelství možné napříč všemi společenskými skupinami a má i svou důležitou veřejnou či politickou funkci, přesto je záležitostí výlučnou a svrchovaně privátní a příliš se proto neshodovalo s ranými křesťanskými ideály, kladoucími důraz na komunitu a komunitní cítění, kde pro individuální vazby nezbývalo mnoho prostoru.²²⁰ Tento problém se následně přesunul zejména do nově vznikajících mnišských komunit, kde jeho řešení nebylo explicitněji artikulováno právě až do časů Aelreda z Rievaulx. Nicméně pro pochopení Aelredova stanoviska je důležité porozumět i vývoji před ním.

Církevní otcové, pracující s Biblí, měli k dispozici jen dva významnější novozákonní příklady, které dokazovaly, že je podle nové náboženské doktríny existence hlubších individuálních vazeb mezi křesťany ospravedlnitelná: Ježíšovo přátelství s Lazarem a s Janem.²²¹ Problematické zůstávalo jen určit, jaký vztah měla tato *amicitia*, případně řecky *philia*, ke *caritas* (*agapē*). *Caritas* byla nutná ke spáse, byla jakýmsi universálním, duchovním principem – zatímco *amicitia* se naproti tomu jevila příliš světsky, tváří v tvář očekávanému konci světa jako cosi marginálního. Bylo tedy nutné ji nějak posvětit, „pokřesťanštit“. Když ponecháme stranou východní tradici, dobou, ve které se tak událo, bylo 4. století, a to skrze spisy a korespondenci zejména svatého Augustina, Ambrože, Jeronýma, ale i svatého Paulina z Noly či později – uvnitř monastického prostředí – Jana Cassiana.

Svatý Ambrož se v části svého díla *De officiis ministrorum* věnované přátelství neostýchal přímo převzít mnoho tezí z *Laelia* a podepřel je biblickými citáty s podobným vyzněním; zejména pro ciceronský ideál blahověle našel zjevné paralely s Ježíšovým sebeobětováním a dokázal tak, že jsou Ciceronovy ideje s křesťanskou doktrínou kompatibilní.²²² Kromě toho shromáždil veškeré významné biblické zmínky o přátelství a vytvořil důležitý koncept přátelství s Bohem, původcem přátelské lásky.²²³ Dopisy svatého Jeronýma a Paulina z Noly²²⁴ svou dikcí do jisté míry zakládají afektivní přátelství, typické

²¹⁹ Mk 12,31.

²²⁰ Ke shrnutí této problematiky viz WHITE, Carolinne. *Christian Friendship in the Fourth Century*, s. 45-60.

²²¹ Viz tamtéž, s. 48-49.

²²² Ke shrnutí Ambrožova pojetí přátelství viz CASSIDY, Eoin G. „He Who Has Friends Can Have No Friend“: Classical and Christian Perspectives on the Limits to Friendship. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*, s. 55-59.

²²³ WHITE, Carolinne. *Christian Friendship in the Fourth Century*, s. 118-124.

²²⁴ K oběma viz tamtéž, s. 129-163 či stručně viz WHITE, Carolinne. Friendship in Absence – Some Patristic Views. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*, s. 69-88, *passim*.

pro celý středověk; u Paulina z Noly navíc dochází k postupné spiritualizaci přátelství, zastavující se až u navázání přátelství s již století mrtvým mučedníkem, svatým Felixem, a to jen na základě jejich jednoty v Kristu.²²⁵ Jakýsi amalgám těchto myšlenek, avšak nejvíce vlivný a s největší autoritou, představují názory svatého Augustina.²²⁶ Augustin sice na téma přátelství nevypracoval žádný zvláštní spis, ale mnohé indicie v jeho dílech, zejména v jeho *Vyznáních*, poskytují poměrně ucelenou představu o tom, co pro něj přátelství znamenalo. V souladu s Ciceronem tvrdí, že pravé přátelství je možné jen mezi dobrými – což se však pro něj rovná mezi dobrými křesťany, mezi těmi, „*kdo [k Bohu] lnou láskou, vylitou nám do srdce skrze Ducha svatého [...]*“.²²⁷ Zkušenost se smutkem, kterou prožil v mládí po smrti svého nejlepšího přítele, s nímž však ještě nesdílel křesťanskou víru, ho přivedla k poznání, že nesmrtelné může být pouze přátelství s Bohem, které jediné také činí nejen ztrátu, ale i prostou nepřítomnost našich milovaných snesitelnou; neboť: „*Jenom ten neztrácí nikoho drahého, komu jsou všichni drazí v tom, který nemůže být nikdy ztracen.*“²²⁸ V myšlení patristické tradice se tak rodí představa ryze duchovního přátelství, nenacházejícího se s *caritas* v rozporu, nýbrž představujícího – v souladu s novoplatónskými idejemi – jakousi formu této universální lásky; na místo ciceronské ctnosti v křesťanském pojetí přátelství nastupuje Bůh jako třetí a zastřešující element, který vede oba přátele ke svatosti.²²⁹

Zbývalo vymezit, jaké možnosti či úskalí skýtalo toto pojetí přátelství v nově vznikajících mnišských komunitách – zda mohlo být nápomocnou spirituální silou v duchovním boji jednotlivých řeholníků, či naopak něčím rušivým.²³⁰ Ve skutečnosti záleželo na celé řadě okolností.²³¹ Předně, nový křesťanský koncept přátelství byl dosti fluidní – jednalo se koneckonců jen o teoretický koncept, který se mohl v praxi objevovat v mnoha podobách: Augustinovo přátelství se mohlo zdát odměřenější, neosobnější než přátelství Paulina z Noly a Paulinovo přátelství s mučedníkem Felixem zase zpochybňovalo

²²⁵ Tamtéž, s. 161-163 či WHITE, Carolinne. *Friendship in Absence*, s. 78-79.

²²⁶ K Augustinovi a přátelství nejnověji viz KARFÍKOVÁ, Lenka. *Přátelství v Augustinových Vyznáních*. Praha: Vyšehrad, 2020, kde viz i přehled zahraniční bibliografie k tématu přátelství u Augustina.

²²⁷ [...] *haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum*. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones*. [Bekenntnisse.], s. 126, 128. K překladu viz AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. KOUPIL, Ondřej – KYRALOVÁ, Marie – MAREŠ, Pavel (trans.). Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2019, s. 94.

²²⁸ *Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur*. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones*. [Bekenntnisse.], s. 138, AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*, s. 100.

²²⁹ Srov. např. HYATTE, Reginald. *The Arts of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1994, s. 43-44.

²³⁰ K problematice přátelství v raných mnišských komunitách viz zejména WHITE, Carolinne. *Christian Friendship in the Fourth Century*, s. 164-184.

²³¹ Srov. HYATTE, Reginald. *The Arts of Friendship*, s. 44-45.

nutnost vzájemného fyzického kontaktu mezi oběma přáteli vůbec. Hranice mezi přátelstvím a *caritas* proto nemusela být pokaždé zřetelná a někdy se téměř stírala. Kromě způsobu interpretace křesťanského pojetí přátelství navíc záleželo i na povaze mnišské komunity: není bez zajímavosti, že v 11. století cirkulovaly mezi skupinami poustevníků spisy Senekovy, pojímající přátelství jen jako doplněk, jako výraz benevolence, ale ne jako přirozenou nutnost člověka, a prosazující stoický ideál úplné soběstačnosti.²³² Většina komunit však od počátku vnímala vzájemnou pomoc na cestě ke spáse jako vlastní smysl své existence; problém, který se v souvislosti s přátelstvím reálně objevoval a který se s vývojem západního mnišství stával stále aktuálnější, se týkal míry individualizovaných vazeb a jejich vlivu na soudržnost komunity.²³³

První, kdo se k tomuto problému na Západě vyjádřil – a nutno podotknout, že pod vlivem myšlenek východních –,²³⁴ byl Jan Cassianus, a to ve svých *Institutiones* a *Collationes*, doporučených později samotným svatým Benediktem jako základní klášterní čtivo. V *Institutiones* Jan Cassianus uvádí, že bratři mají být hlídáni, aby nebyli spatřeni, jak někde o samotě „ruku v ruce“ odcházejí – toto naléhání jako by se zdálo implikovat nebezpečí sexuálního provinění, ale ve skutečnosti je následováno obavou ze „spiknutí“ (*conjunctio*), jež by snad mohlo z družení bratrů vyvstat a ohrozit tak chod komunity.²³⁵ Uceleně píše Jan Cassianus o přátelství v klášteře ve svých *Collationes*, kde jeho funkci v podstatě redukuje na vytváření harmonie uvnitř komunity;²³⁶ pro individualizované vazby není v jeho popisu místo – podobně jako ani pro přílišnou afektivitu, jak již zmiňovala předchozí kapitola. Přesto je pro Jana Cassiana *amicitia* něčím speciálním, něčím, co ve své ideální, ctnostné podobě má vedle *caritas* pro mnišskou komunitu své opodstatnění; i přes svou strohost tak Cassianus existenci přátelství v klášteře pro budoucí generace mnichů ospravedlňuje.²³⁷

V podobném duchu jako Jan Cassianus se vyjadřuje i Benediktova řehole.²³⁸ Ve dvou větách si dokonce ohledně individualizovaných vazeb v klášteře protiřečí: „*Opat nesmí dělat v klášteře rozdíly mezi osobami. Ať nemiluje jednoho více než druhého, ledaže by shledal,*

²³² McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. xxxvii-xxxix.

²³³ K historiografické diskusi nad touto problematikou viz poslední kapitolu.

²³⁴ Jednalo se především o vliv Basila Velikého.

²³⁵ Srov. McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 78.

²³⁶ Tamtéž, s. 79.

²³⁷ Srov. také SLATER, Isaac. *Exuberantissimus Amor: Cassian on Friendship*. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 44, č. 2 (2009), s. 129-144.

²³⁸ K ní viz McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 82-85.

že je někdo lepší v dobrých skutcích nebo v poslušnosti.²³⁹ Individualizované vztahy sice znamenaly pro komunitu určité nebezpečí, zvláště pokud byly nějakým nectným způsobem zneužity; nicméně lze uzavřít, že přátelství založené na ideálech deklarovaných církevními otci v rámci západní mnišské tradice obstálo.

Po Janu Cassianovi se mnišské hlasy teoretizující o přátelství v podstatě až do výstupu Aelreda z Rievaulx odmlčely. Prameny z následujících staletí nicméně dokazují, že v praxi instituce přátelství nejenže žila dál, ale také nabývala značného významu. Její stopy jsou nejlépe zachytitelné ve světské sféře, kde po celý středověk fungovala jako důležitý nástroj politických aliancí²⁴⁰ a pojil se s ní celý kodex rituálů a gest.²⁴¹ V této formě přátelství pronikalo i do ve středověké epické literatury, kde je přátelství mezi rytíři, společníky ve zbrani, známým fenoménem.²⁴² Není zde však prostor pro to postihnout celou škálu variet středověkého přátelství, a tak se blíže zaměříme pouze na jeho monastickou linii a její nejvýznamnější protagonisty, Aelredovy předchůdce.

I v monastickém prostředí nalézáme spoustu příkladů praktikovaného přátelství, počínaje korespondencí anglosaských misionářů,²⁴³ s prvním vrcholem v době karolinské a následně s druhým vrcholem v 11.-12. století. Zejména v dopisech karolinských duchovních se vyvíjí velice intenzivní a afektivní jazyk přátelství, který leckdy vede současného čtenáře až k úvahám nad sexuální identitou daných pisatelů – k problematice erotičnosti jazyka

²³⁹ *Non ab eo persona in monasterio discernatur. Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus aut oboedientia invenerit meliorem.* Edice i překlad viz *Regula Benedicti*. [Řehole Benediktova.] ENGELHAD, Vojtěch – KOUPIL, Ondřej (trans.). Praha: Benediktinské arcidiecézní nakladatelství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. 17-19.

²⁴⁰ K tomuto aspektu přátelství viz zejména ALTHOFF, Gerd. *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

²⁴¹ K typickým projevům a gestům přátelství ve středověku viz MÜNKLER, Marina – SABLONNY, Antje – STANDKE, Matthias (eds.). *Freundschaftszeichen: Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter*. Heidelberg: Winter Verlag, 2015.

²⁴² Známým byl ostatně již v antice, neboť se objevuje i v antických pramenech. V této podobě si přátelství zachovalo svůj význam dokonce i v pozdější kurtoazní literatuře, kde se objevuje jako rovnocenný cit vedle idealizované lásky k ženě. Viz např. HYATTE, Reginald. *The Arts of Friendship*, s. 87-136 či DINGMAN, Paul. *Ethics and Emotions: A Cultural History of Chivalric Friendship in Medieval/Early Modern Times*. New York – Rochester: University of Rochester, 2012 [dizertační práce]. Že však bylo přátelství ve světské literatuře, případně ve dvorském prostředí eticky příbuzné i k mnišskému chápání přátelství, o čemž ostatně svědčí i Aelredův spis, dokládá zejména ZIOLKOWSKI, Jan M. *Twelfth-Century Understandings and Adaptations of Ancient Friendship*. In: WELKENHUYSEN, Andries – BRAET, Herman – VERBEKE, Werner (eds.). *Mediaeval Antiquity*. Leuven: Leuven University Press, 1995, s. 59-81.

²⁴³ Která mj. dokazuje, že křesťanství umožňovalo i ctnostné přátelství mezi mužem a ženou, byť s postupem doby se na něj pohlíželo se stále větším podezřením; k této problematice blíže viz poslední kapitola této práce. Ke korespondenci anglosaských misionářů podrobně viz McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 105-115.

přátelství se vyjádříme v závěrečné kapitole. Již na tomto místě je však třeba předesílit, že takový způsob komunikace byl do značné míry výsledkem formalizovaného úzu a že je velice nesnadné odlišit od sebe hlasy skutečně privátních a ryze oficiálních vazeb.²⁴⁴ S tímto problémem souvisí rovněž otázka, zda lze vůbec v době předcházející 12. století uvažovat o existenci specificky monastického konceptu přátelství, anebo jestli se jedná spíše o průnik pragmatické instituce politického přátelství do monastické sféry.

Zvláště v karolinské době byla totiž hranice mezi monastickým a veřejným světem politiky nezřetelná.²⁴⁵ Jistě nejvýraznější osobou prvního tisíciletí byl ve vztahu k mnišství a přátelství Alcuin z Yorku, který po sobě zanechal bohatou korespondenci přímo kypící vřelými projevy lásky k přátelům.²⁴⁶ Pro Alcuina nabývalo přátelství zvláštní, až soteriologické hodnoty a jeho dopisy jako by se svou dikcí navracely ke stylu církevních otců – snad jen v ještě o něco afektivnější podobě. Přesto by bylo metodologicky nedůsledné pokoušet se je interpretovat jako expresi individualizovaného osobního cítění – Alcuin mezi okruhem svých přátel a zároveň politických spojenců na dvoře Karla Velikého ve skutečnosti výrazněji nerozlišoval²⁴⁷ a afektivní jazyk přátelství mu sloužil spíše jako prostředek k vyjádření jakéhokoliv druhu náklonnosti. Že si však přátelství uchovalo svůj zvláštní etický a spirituální význam, potvrzují i další karolinské prameny, zejména z pera Hrabana Maura či Walahfrida Strabona.²⁴⁸

Další výraznější posun v mnišském přístupu k přátelství nastal až po polovině 11. století, a to v souvislosti s postupným návratem ke klasické vzdělanosti na jedné straně a skutečným rozmachem mnišské kultury na straně druhé.²⁴⁹ Osobností, která je mezi badateli tradičně považována za milník v mnišském pojetí přátelství, byl Anselm z Canterbury.²⁵⁰

²⁴⁴ Obecně viz HASELDINE, Julian. Introduction. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*, s. xvii-xxiii či podrobněji viz HASELDINE, Julian. The Monastic Culture of Friendship. In: CLARK, James G. (ed.). *The Culture of Medieval English Monasticism*, s. 177-202.

²⁴⁵ Srov. např. McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. liii.

²⁴⁶ Ke stručné a střizlivé analýze Alcuinova pojetí přátelství viz GOETZ, Hans-Werner. „Beatus homo qui invenit amicum”: The Concept of Friendship in Early Medieval Letters of the Anglo-Saxon Tradition on the Continent (Boniface, Alcuin). In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*, s. 124-136. Ze starší literatury k Alcuinovi viz zvl. FISKE, Adele M. Alcuin and Mystical Friendship. In: *Studi medievali*, řada 3, roč. 2 (1961), s. 551-575.

²⁴⁷ Snad jen Alcuinovy dopisy salzburskému arcibiskupovi Arnovi obsahují intenzivnější projevy citů než jiné, jak alespoň soudí Brian Patrick McGuire, viz McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 123-124.

²⁴⁸ Viz tamtéž, s. 127-130.

²⁴⁹ Důvody pro vzestup přátelství ve vrcholném středověku detailně vypisuje Brian Patrick McGuire, viz tamtéž, s. 228-229.

²⁵⁰ Anselmovi z Canterbury a jeho pojetí přátelství se jako první věnovali už Adele M. Fiske (viz FISKE, Adele M. Saint Anselm and Friendship. In: *Studia monastica*, č. 3 (1961), s. 259-290 a TÁŽ. *Friends and Friendship*

Ačkoliv se dopisy Anselma z Canterbury samy o sobě s výjimkou anglonormanské oblasti nedočkaly většího ohlasu,²⁵¹ konstituují nový ideál, který se stal v následujícím 12. století normou. Afektivní způsob vyjadřování se v Anselmově korespondenci standardizuje a ve spojení s přátelstvím nabývá pro život v komunitě speciálního významu, podobně jako se postupně mění chápání křesťanské *caritas*: cítění a exprese emocí značí duchovní vyspělost a ve spojitosti s přátelstvím, jemuž byla tradičně přisuzována hodnota nejušlechtilejšího z mezilidských vztahů a jež bylo zároveň vnímáno i jako symbol vztahu člověka s Bohem, mohou lidské duši významně pomoci na její cestě ke spáse; důležité však je, aby byly – podobně jako se o to snaží exegeze v případě jazyka Písň písni – zcela spiritualizované a alegorizované.²⁵² Ani Anselm proto ve skutečnosti nečiní žádné rozdíly ve způsobu komunikace s těmi adresáty, s nimiž ho snad mohlo pojít osobní pouto; ani Anselmovy dopisy tak navzdory své z naší perspektivy již jen těžko interpretovatelné vřelosti nepodávají žádné svědectví o míře existence či případné povaze skutečně individualizovaných vazeb v rámci komunity.

12. století je, co se týče frekvence tématu přátelství v literatuře, „stoletím přátelství“.²⁵³ Vedle Aelredova díla je to přesto stále korespondence, která představuje hlavní typ pramene ke sledování proměn konceptu přátelství v mnišském prostředí. Ačkoliv interpretaci projevů přátelství v korespondenci 12. století na jednu stranu komplikuje fakt, že se začíná formovat *ars dictaminis*,²⁵⁴ přece máme z této doby k dispozici snad již dostatečně velký vzorek dopisů na to, aby bylo možné mezi jejich řádky sledovat a rozplétat nitky vztahů, které se jeví z našeho pohledu jako osobní přátelství: jedná se zejména o známý korpus dopisů mezi Abélardem a Heloisou, který je však svojí povahou speciální,²⁵⁵ ale patří

in the *Monastic Tradition*, esej č. 15) a Richard W. Southern (viz SOUTHERN, Richard W. *Saint Anselm and his Biographer: A Study of Monastic Life and Thought 1059 – c. 1130*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, s. 67–76 a TÝŽ. *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 138–165). Navázal na ně Brian Patrick McGuire (viz McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 210–221) a McGuirův přístup do jisté míry přehodnotil Julian Haseldine (viz HASELDINE, Julian. Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's letters to his friends. In: HADLEY, Dawn (ed.). *Masculinity in Medieval Europe*. London – New York: Longman, 1999, s. 238–55).

²⁵¹ McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 229–230.

²⁵² K tomuto viz zejména JAEGER, Stephen C. *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, *passim*.

²⁵³ Takto jej nazývá i Brian Patrick McGuire, viz McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 231.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 233.

²⁵⁵ K němu viz zejména CONSTANTINE-JACKSON, Jennifer. *Sapienter amare poterimus: On Rhetoric and Friendship in the Letters of Heloise and Abelard*. In: CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn (eds.). *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, s. 247–280. Dopisy Abélarda a Heloisy ve vztahu k přátelství se zabýval i Constant J. Mews (obecně v kontextu přátelství mezi mužem a ženou ve 12. století viz

sem i soubory dopisů soustředěných kolem osob clunyjského opata Petra Ctihodného, benediktinského opata z kláštera poblíž Troyes Petra z Celle²⁵⁶ a cisterciáků Bernarda z Clairvaux²⁵⁷ a Mikuláše z Clairvaux.²⁵⁸ V množství dopisů, které si tyto osobnosti vyměňovaly leckdy i mezi sebou navzájem,²⁵⁹ sice nepozorujeme výraznější posun ve formalizovaném způsobu vyjadřování, ale přesto jako by se pod jeho rouškou rýsovala linie komunikace na soukromé úrovni, a to často s dlouhým příběhem. Problémem její interpretace je, že sama o sobě představuje jediný pramen ke své existenci a sama sebe nijak nehodnotí; rovněž dikce, ve které probíhá, se příliš neodlišuje od dikce v případech dopisů jednoznačně formálních. Na jedné straně tak máme pravděpodobně konečně k dispozici důkaz, že blízké, osobní vazby mezi jednotlivými řeholníky skutečně existovaly – byť nevíme, do jaké míry se jednalo o záležitost exkluzivní, ale na druhé straně vidíme, že jejich jazyk stále obsahoval obraty a výrazy užívané i v komunikaci neosobní. To, o čem mohl tento stav vypovídat, a to zejména ve vztahu k charakteru těchto přátelství a jejich případné přípustnosti v monastickém prostředí, se pokusí osvětlit poslední kapitola této práce. Nyní

MEWS, Constant J. Cicero and the Boundaries of Friendship in the Twelfth Century. In: *Viator*, roč. 38, č. 2 (2007), s. 374-378.)

²⁵⁶ K oběma se vyjádřil Julian Haseldine, k Petru Ctihodnému viz HASELDINE, Julian. Friendship, Intimacy and Corporate Networking in the Twelfth Century: The Politics of Friendship in the Letters of Peter the Venerable. In: *The English Historical Review*, roč. 126, č. 519 (2011), s. 251-280, k Petrovi z Celle TÝŽ. Understanding the Language of Amicitia: The Friendship Circle of Peter of Celle (c. 1115-1183). In: *Journal of Medieval History*, roč. 20 (1994), s. 237-60. J. Haseldine se však k možnostem trasování „reálných“ osobních přátelství v korespondenci těchto osob staví spíše skepticky a svůj hlavní výzkum zaměřuje především na jejich politické a strategické cíle založené na vytváření širokých sítí kontaktů; „privátní“, individualizovanou rovinu těchto přátelství se naproti tomu snaží blíže sledovat Brian Patrick McGuire, viz MCGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, 251-279. Blíže viz následující kapitolu.

²⁵⁷ Že lze z dopisů Bernarda z Clairvaux extrahovat jeho náhled na ideál přátelství i důkazy o jeho znalosti Cicerona, se pokouší ukázat mj. Reginald Hyatte (viz HYATTE, Reginald. *The Arts of Friendship*, s. 52-54), který tvrdí, že ctnostné přátelství mezi mnichy vnímal Bernard jednoduše jako odraz *amicitia Dei* neboli přátelství s Bohem, a tudíž jako berličku na jejich cestě ke spáse. V porovnání s Aelredem však Bernard zřejmě pojímal přátelství poněkud utilitárněji a především jako posilující prvek cisterciáckého řádu (viz MCGUIRE, Brian Patrick. *The Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and his Tradition*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1991, s. 43-74.) Na Briana Patricka McGuira reagoval zejména Richard U. Smith (SMITH, Richard Upsher Jr. Was Bernard a Friend? A Question Revisited. In: *Analecta Cisterciensia*, č. 53 (1997), s. 15-44), který se snažil více zdůraznit úlohu přátelství u Bernarda jako formy *caritas*. I Bernardovu korespondenci a jeho síť kontaktů rozebíral Julian Haseldine (HASELDINE, Julian. Friends, Friendship and Networks in the Letters of Bernard of Clairvaux. In: *Cîteaux*, roč. 57 (2006), s. 243-280.)

²⁵⁸ K roli Mikuláše, Bernardova sekretáře, v síti těchto kontaktů viz MCGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. 279-291.

²⁵⁹ Pozoruhodný je zvláště ambivalentní vztah mezi Bernardem z Clairvaux a Petrem Ctihodným, a sice v kontextu badateli často traktovaného ideologického sporu mezi cisterciáky a benediktiny. Blíže viz MCGUIRE, Brian Patrick. *Bernard of Clairvaux: An Inner Life*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2020, s. 291-295.

nezbývá než konstatovat, že ciceronská *amicitia* v křesťanském i monastickém myšlení přežila – a že v „humanistickém“ 12. století snad začala být, navzdory změněným podmínkám, znovu aktivně praktikována – ale že ji bylo třeba dále adaptovat, přizpůsobovat klášternímu prostředí a jeho pravidlům, o čemž svědčí nejlépe Aelredův spis *De spirituali amicitia*.

4 *De spirituali amicitia*: mezi tradicí a individualismem

4.1 Přátelství v Aelredově pojetí: teorie a praxe

I přes všudypřítomnost přátelství ve středověkých pramenech zůstává Aelredovo dílo *De spirituali amicitia* ve středověké literatuře spíše anomálií. Že mělo přátelství pro Aelredův život zcela zásadní význam, nerozporují ani badatelé vyzývající jinak k opatrnému hodnocení Aelredovy osobnosti a varující před nebezpečími psychologizujícího čtení jeho spisů.²⁶⁰ Ačkoliv se pravděpodobně nikdy nedobereme skutečných příčin Aelredovy celoživotní fascinace ideálem přátelství, snaha porozumět jeho myšlenkovému světu bude zřejmě navždy plodit nové a nové hypotézy. O pokusech vnímat Aelreda jako homosexuála se zmínila již první kapitola a vrátíme se k nim ještě na závěr; diskuze, kterou se však budeme zabývat přednostně, se bude týkat zejména otázky Aelredova „individualismu“, jež se čtením jeho díla vyvstává a jež souvisí i s nejistotou ohledně míry existence či případném charakteru individualizovaných vazeb v monastickém prostředí zvláště 12. století.

K tomu, abychom se mohli pokusit objasnit Aelredovo postavení mezi tradicí a individualismem, musíme nejprve určit míru jeho závislosti na tradici. Aelredův spis o přátelství, jak si záhy ukážeme, představuje jakousi programovou snahu „pokřesťanštit“ Ciceronova *Laelia*, a to prostřednictvím Bible a spisů církevních otců; nicméně, jak vyplývá především z druhé části této podkapitoly, hrály při konstituování Aelredovy teorie přátelství rovnocennou úlohu také jeho vlastní životní zkušenosti, jejichž popis dodává dílu pozoruhodné zdání autenticity.

Kromě Aelredova vlastního prohlášení v prologu, ke kterému se vrátíme na závěr podkapitoly, svědčí o inspiraci Ciceronem již forma, kterou si Aelred pro své dílo zvolil: jedná se stejně jako v případě *Laelia* o dialog, a to mezi Aelredem a mnichy Ivem, Walterem a Gratianem, z nichž přinejmenším Iva a Waltera můžeme identifikovat se skutečnými historickými osobnostmi – Iva s mnichem z Wardonu, kterému Aelred věnoval také svůj spis *De Iesu puero duodenni*,²⁶¹ a Waltera s Aelredovým biografem Walterem Danielem.²⁶² Postavy v Aelredově díle jsou charakterově odstíněné a působí tak o něco plastičtěji a živěji

²⁶⁰ Srov. BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 237.

²⁶¹ Srov. PEZZINI, Domenico. *Aelred's Doctrine of Charity and Friendship*, s. 234.

²⁶² Walter Daniel se s Walterem v *De spirituali amicitia* ztotožňuje sám v Aelredově biografii, viz WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx*, s. 121.

než účastníci rozhovoru v *Laeliovi*.²⁶³ Rovněž prostředí, ve kterém se dialog odehrává, navozuje věrohodnou atmosféru každodenního života v klášteře, neboť jednotlivé rozhovory probíhají ve vzácných chvílích Aelredova volného času orámovaného plněním opatských povinností. Podobně jako *Laelius* má i *De spirituali amicitia* tři knihy, ve kterých Aelred v roli mentora rozpráví se svými posluchači o jednotlivých aspektech přátelství: v první knize, jež vznikla možná již kolem roku 1142,²⁶⁴ na rozdíl od zbytku díla, sepsaného až po roce 1159, diskutuje s Ivem o přirozenosti a původu přátelství; ve druhé knize, tentokrát v dialogu s Walterem a s mladým mnichem Gratianem, rozebírá Aelred jeho benefity a to, jak na něj dosáhnout; a ve třetí knize udílí Aelred opět Walterovi a Gratianovi praktické rady týkající se přátelství a ilustruje je popisem svých vlastních zkušeností. Na rozdíl od postavy Laelia působí Aelred více dostupně, jako postava ostatním diskutérům rovná, a především jako člověk z masa a kostí, což způsobuje zejména všeprostupující narativ o jeho duchovní cestě od osvobození se od nekalých forem přátelství jeho mládí až k poznání pravého a spirituálního přátelství. Příběh o konverzi Aelredova přátelství, popisovaný, jak ještě uvidíme, především v prologu díla, představuje důležitý didaktický rámec *De spirituali amicitia*.

„Hle, jsme tady, ty a já; a doufám, že jako třetí je mezi námi Kristus.“²⁶⁵ Takto příznačně začíná první kniha *De spirituali amicitia*, když Aelred vybízí Iva, aby mu vyličil, co má na srdci. Ivo Aelreda žádá, aby ho vzdělal v otázce spirituálního přátelství, totiž v tom, „co je zač, co plodí užitečného, jaký je jeho počátek a konec, zda může existovat mezi všemi a pokud ne mezi všemi, tak mezi kým, jakým způsobem ho lze udržovat nezlomné a jak může být bez nepříjemnosti rozepře završeno blaženým koncem.“²⁶⁶ Aelred nejprve reaguje doporučením Cicerona a jeho *Laelia*, který podle Aelreda „výmluvně a líbezným stylem pojednal o všem, co se zdá souviset s přátelstvím, a popsal, dá se říci, jeho jisté zásady a poučky.“²⁶⁷ Ivo se ohrazuje, že Cicerona zná, ale že od té doby, co ochutnal „něco ze

²⁶³ K charakteru jednotlivých postav blíže viz DUTTON, Marsha L. Introduction. In: AELRED OF RIEVAULX. *Spiritual Friendship*. LAKER, Eugenia M. (trans.). Collegeville: Liturgical Press, 2010, s. 34–38.

²⁶⁴ Srov. PEZZINI, Domenico. Aelred's Doctrine of Charity and Friendship, s. 234.

²⁶⁵ *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit.* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 289.

²⁶⁶ [...] *uidelicet quid sit, quid pariat utilitatis; quod eius principium, quis finis; utrum inter omnes esse possit; et si non inter omnes, inter quos; quomodo etiam possit indructa seruari, et sine aliqua dissensionis molestia sancto fine concludi.* Tamtéž, s. 290.

²⁶⁷ [...] *ubi copiosissime de omnibus quae ad [amicitiam] spectare videntur iucundo stilo disseruit; et quasdam, ut ita dicam, leges in ea ac praecepta descripsit.* Tamtéž.

*sladkosti pláství Písma svatého*²⁶⁸ a co si „*sladké jméno Kristovo vyžádalo [jeho] city*“,²⁶⁹ ho nenaplnuje nic, co by nebylo podepřeno jejich autoritou; a proto že chce být poučen o přátelství, které „*počíná v Kristu, je v Kristu udržováno a ke Kristu se vztahuje jeho cíl a účelnost*“,²⁷⁰ neboť „*je zjevné, že Tullius neznal ctnost pravého přátelství, poněvadž vůbec nepoznal jeho počátek a konec, totiž Krista*“. ²⁷¹ Tímto se Aelred nechává přesvědčit a počíná svůj výklad o přátelství.

Nejdříve znovu cituje Cicerona, podle kterého přátelství znamená „*vzájemnou shodu ve všech názorech, které se týkají bohů a lidí*“, již provází „*přátelská přízeň a láska*“. ²⁷² Pro oba diskutéry je však tato definice nedostatečná. Ivo namítá, že „*pravé přátelství nemůže existovat mezi těmi, kteří žijí bez Krista*“. ²⁷³ Aelred následně stručně etymologicky vysvětluje původ slova *amicus*, odvozeného od slova *amor*,²⁷⁴ a v otázce povahy a přirozenosti lásky odkazuje Iva na svůj spis *De speculo caritatis*. Poté podává jakousi syntézu dalších existujících definic přátelství: „*[...] přítel je tedy nazýván jako strážce lásky, či, jak někteří upřednostňují, strážce samotného ducha. [...] Přátelství je tedy ctnost, pomocí níž jsou duše propojeny svazkem takové lásky a něžnosti, že z mnohých vytvářejí jednu*“. ²⁷⁵ Na tomto místě Aelred navazuje jednak na definici přátelství podle Isidora ze Sevilly²⁷⁶ a jednak na starobylé pořekadlo o „*jedné duši ve dvou tělech*“. Dále cituje biblickou knihu Přísloví: „*V každickém čase miluje přítel [...]*“ ²⁷⁷ a svatého Jeronýma: „*Přátelství, které může skončit, nikdy nebylo pravé*“. ²⁷⁸ Aelred pomocí nich ukazuje, že hlavním rysem pravého přátelství je, že trvá věčně.

²⁶⁸ [...] *de sanctarum Scripturarum fauis aliquid [...] dulcedinis [...]* Tamtéž.

²⁶⁹ [...] *mellifluum Christi nomen sibi meum uendicauit affectum [...]* Tamtéž.

²⁷⁰ [...] *in Christo inchoetur, et secundum Christum seruetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur [...]* Tamtéž.

²⁷¹ *Constat enim Tullium uerate amicitiae ignorasse uirtutem; cum eius principium finemque, Christum uidelicet, penitus ignorauerit.* Tamtéž.

²⁷² Viz s. 40. Tuto definici Aelred v textu zopakuje ještě třikrát.

²⁷³ [...] *uera amicitia inter eos qui sine Christo sunt esse non possit.* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 291.

²⁷⁴ Stejně jako Cicero, viz pozn. č. 206.

²⁷⁵ *Porro amicus quasi amoris, uel ut quibusdam placuit ipsius animi custos dicitur. [...] Amicitia igitur ipsa uirtus est qua talis dilectionis ac dulcedinis foedere ipsi animi copulantur, et efficiunt unum de pluribus.* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 292.

²⁷⁶ Srov. ISIDOR ZE SEVILLY, *Etymologiae X.* [Etymologie X.] PULTROVÁ, Lucie (trans.). Praha: Oikoymenh, 2010, s. 134.

²⁷⁷ *Omni tempore diligit qui amicus est.* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 292. V Bibli viz Př 17,17.

²⁷⁸ *Amicitia quae desinere potest, numquam uera fuit.* Tamtéž, s. 293. K Jeronýmově originálu JERONÝM ZE STRIDONU. *Epistularum pars I. Epistulae I-LXX.* HILBERG, Isidorus (ed.). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, s. 18.

V další pasáži Ivo od Aelreda vyzvídá, co je pro dosažení pravého přátelství zapotřebí. Aelred Iva uklidňuje, že křesťané mají cestu k pravému přátelství na rozdíl od pohanů jednodušší, protože je spojuje láska ke Kristu, a staví proti sobě „tisíce párů přátel“,²⁷⁹ jež byli připraveni společně pro Krista zemřít, a modelové antické přátelství Pylada a Oresta, považované za výjimečné. Znovu také vzpomíná pasáž o povaze raných křesťanských komunit ze Skutků apoštolů a cituje Janovo evangelium: „Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele.“²⁸⁰

„Máme si tedy myslet, že mezi přátelstvím a láskou není žádného rozdílu?“²⁸¹ ptá se nato Ivo. Aelred reaguje důležitým rozlišením přátelství a lásky: „Naopak, je mezi nimi velký rozdíl. Božská moc totiž určuje, že má být více [lidí] přivínuto na hrud' lásky než přijato do objetí přátelství. Jsme totiž zákonem lásky nabádáni přijímat do zátoky lásky nejen přátele, ale i nepřátele. Přáteli však nazýváme pouze ty, kterým se nebojíme svěřit své srdce a vše, co je v něm ukryté; ty, jež jsou zároveň i k nám poutáni stejným principem důvěry a bezpečí.“²⁸² Aelred touto zásadou naprosté upřímnosti a otevřenosti parafrázuje zejména svatého Ambrože, pro kterého představovala ze všech pravidel přátelství to nejzásadnější.²⁸³

Na dalších řádcích Aelred Ivovi vysvětluje rozdíl mezi třemi stupni přátelství, a totiž mezi *amicitia carnalis*, *amicitia mundialis* a *amicitia spiritalis*.²⁸⁴ „Tělesné přátelství konstituuje vzájemná shoda v neřestech; světské podněcuje naděje na zisk; duchovní stmeluje podobnost života, mravů a zájmů mezi dobrými.“²⁸⁵ Zajímavá je jistě podobnost této typologie s dělením přátelství podle Aristotela, jež představil ve své *Etice Nikomachově*,²⁸⁶ a jež se stalo obecným dědictvím helenistického pojmání přátelství. Zatímco *amicitia carnalis*, pokračuje Aelred, vyhledává jen smyslové potěšení a poskytuje

²⁷⁹ [...] mille [...] paria amicorum [...] Tamtéž.

²⁸⁰ Maiorem [...] dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 294. V Bibli viz J 15,13.

²⁸¹ Ergone inter amicitiam et caritatem nihil distare arbitramur? AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 294.

²⁸² Immo plurimum. Multo enim plures gremio caritatis quam amicitiae amplexibus recipiendos, diuina sanxit auctoritas. Non enim amicos solum, sed et inimicos sinu dilectionis excipere, caritatis lege compellimur. Amicos autem eos solos dicimus, quibus cor nostrum, et quidquid in illo est, committere non formidamus; illis uicissim nobis, eadem fidei lege et securitate constrictis. Tamtéž.

²⁸³ Viz AMBROŽ MILÁNSKÝ. *De officiis libri tres*. In: MIGNE, Jean Paul (ed.). *Patrologia Latina XVI*. Paris: Migne, 1845, zvl. sl. 182-183.

²⁸⁴ AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 295.

²⁸⁵ [...] carnalem quidem creat uitiorum consensus; mundialem spes quaestus accendit; spiritaalem inter bonos uitae morum studiorumque similitudo conglutinat. Tamtéž.

²⁸⁶ Viz ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. MRÁZ, Milan (trans.). Praha: Oikoyomenh, 2008, s. 182. Současně se v ní odráží i Aelredovo podobné dělení jednotlivých typů *affectu*.

pouze dočasné uspokojení a *amicitia mundialis* je zase plná intrik a neupřímnosti, jediné pravé přátelství, *amicitia spiritualis*, „je vyhledáváno ne s ohledem na nějakou světskou výhodu, ne pro jakýkoliv vnější důvod, ale kvůli jeho vlastnímu přirozenému důstojenství a pohnutí lidského srdce, aby jeho jediným plodem a odměnou nebylo nic jiného než ono samo.“²⁸⁷ Pouze takové přátelství je podle Aelreda „vedeno moudrostí, řízeno spravedlností, střeženo statečností a usměrňováno umírněností“.²⁸⁸

Ivo chce ale zjistit více o přirozenosti přátelství a ptá se dále, jakým způsobem vůbec vzniklo. Aelred umisťuje jeho původ, v souladu s Ciceronem, přímo do samotné přírody: „*Touhu po přátelství, jak se mi zdá, nejprve vtiskla do lidských srdcí sama příroda, poté ji rozmnožila zkušenost, a nakonec ji poručila moc zákona.*“²⁸⁹ Aelred vykresluje všudypřítomnost přátelství v přírodě paralelně k všudypřítomnosti lásky, o které píše jinde ve svých dílech – dokonce ani kameny či stromy, říká Aelred, nenacházíme jinak než ve společenství jim podobných; nejlépe je však obraz přátelství patrný v živočišné říši: „*Přestože jistě považujeme zvířata ve všem ostatním za nerozumná, přece v této záležitosti napodobují člověka takovým způsobem, že se nám téměř jeví, jako kdyby jednala podle rozumu. Tak se doprovázejí, tak si spolu hrají, tak svými pohyby a zvuky vyjadřují a prozrazují svou lásku a tak horlivě a radostně si užívají svou vzájemnou přítomnost, že se zdá, že se nestarají o nic více než o to, co souvisí s přátelstvím.*“²⁹⁰ Nakonec kdyby přátelství nepramenilo z přirozenosti, nestvořil by Bůh vedle Adama také Evu, a to přímo z jeho boku, aby člověk nebyl sám a „*aby příroda učila, že jsou si všichni rovni a jaksi vzájemní, a že není v lidských záležitostech nikdo nadřazený a nikdo podřadný, což je přátelství vlastní.*“²⁹¹

Po Pádu se ale přirozenost přátelství v důsledku nenávisti a rivality mezi lidmi pokřivila – stále je sice člověkem vyhledáváno, ale jen vzácně a pouze mezi vybranými může

²⁸⁷ [...] *Amicitia uera spiritalis* [...] *non utilitatis cuiusque mundialis intuitu, non qualibet extra nascente causa, sed ex propriae naturae dignitate, et humani pectoris sensu desideratur; ita ut fructus eius praemiumque non sit aliud quam ipsa.* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 296. Také tuto zásadu, jak jsme si mohli všimnout v předchozí kapitole, prosazoval již Cicero; viz s. 41.

²⁸⁸ [*Hanc nempe amicitiam*] *prudencia dirigit, iustitia regit, fortitudo custodit, temperantia moderatur.* Tamtéž, s. 297. K důležitosti moudrosti viz také s. 299-300.

²⁸⁹ *Amicitiae, ut mihi uidetur, primum ipsa natura humanis mentibus impressit affectum, deinde experientia auxit, postremo legis auctoritas ordinavit.* Tamtéž.

²⁹⁰ *Certe cum in caeteris omnibus irrationabilia deprehendantur, in hac tantum parte ita humanum animum imitantur, ut pene ratione agi aestimentur. Ita se sequuntur, ita colludunt sibi, ita motibus simul et uocibus suum exprimunt et produnt affectum; tam auide et iucunde mutua societate fruuntur, ut nihil magis quam ea quae amicitiae sunt curare uideantur.* Tamtéž, s. 298.

²⁹¹ [...] *ut natura doceret omnes aequales, quasi collaterales; nec esset in rebus humanis superior uel inferior, quod est amicitiae proprium.* Tamtéž, s. 299.

být dosaženo ve své původní, nezkažené podobě, jíž je *amicitia spiritualis*.²⁹² Diskuzi uzavírá Ivova otázka: „*Je možné říci o přátelství to samé, co vzpomenu Jan, přítel Ježíšův, o lásce, a totiž že: „Bůh je přátelství?“*“²⁹³ Na tuto otázku odpovídá Aelred nejednoznačně: „*To by bylo nezvyklé a nemá to oporu v Písmu. Co ale vyplývá z lásky, jistě nepochybuji, že platí i o přátelství, takže: „Kdo zůstává v přátelství, v Bohu zůstává a Bůh v něm.“*“²⁹⁴ Aelred zjevně odmítá Boha na přátelství redukovat a snaží se spíše poukázat na vzájemnou provázanost lásky a přátelství, kde přátelství představuje jednu z jejích možných forem.²⁹⁵ Po Aelredově replice se první kniha *De spiritali amicitia* chýlí ke konci. Ivo doufá, že se k rozhovoru o přátelství s Aelredem ještě někdy vrátí, ale bohužel v době, kdy vznikají další části spisu, je Ivo již mrtev a jeho místo nahrazují Walter Daniel a mladý mnich Gratian.

Druhá kniha začíná scénou, kdy Walter Daniel netrpělivě vyhlíží Aelreda, aby ho požádal o novou diskuzi na téma přátelství, navazující na Aelredův rozhovor s Ivem. Když se s ním konečně setkává, Aelred souhlasí a nachází si chvíli, ve které může Walterově přání vyhovět.

Nejprve Waltera zajímá, jaké výhody pravé přátelství přináší. Aelred zmiňuje jako první štěstí, pocit bezpečí a radost, které pravé přátelství vyvolává, když má člověk někoho, „*s kým se [odvažuje] mluvit rovně jako se sebou samým, komu se [nebojí] vyzpovídat se ze svých poklesků, komu se [nestydí] odhalit své pokroky ve věcech duchovních, komu [svěřuje] všechna tajemství svého srdce a [vyznává] své plány.*“²⁹⁶ Co může být slastnějšího, říká Aelred, než spojit svou duši s další a vytvořit tak ze dvou jednu? Vidíme, že tradiční definice přátelství v Aelredově textu znovu a znovu ožívá. Poté Aelred pokračuje citátem z Bible: „*Věrný přítel je elixír života [...]*“²⁹⁷ kolem kterého staví celou řadu atributů pravého přátelství, z nichž nejvíce vyzdvihuje soucit, když přátelé „*nesou vzájemně svá břemena*“²⁹⁸

²⁹² K této problematice viz tamtéž.

²⁹³ *Dicamne de amicitia quod amicus Iesu Ioannes de caritate commemorat: Deus amicitia est?* Tamtéž, s. 301.

²⁹⁴ *Inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem. Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam: Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo.* Tamtéž. V Bibli viz 1J 4,16.

²⁹⁵ K diskuzi o vztahu mezi Bohem a přátelstvím u Aelreda nejnověji viz BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 245-247.

²⁹⁶ [...] *cum quo aequae audeas loqui ut tibi; cui confiteri non timeas si quid deliqueris; cui non erubescas reuelare in spiritalibus si quid profeceris; cui cordis tui omnia secreta committas, et commendes consilia [...]* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 304.

²⁹⁷ *Amicus [...]* *medicamentum uitae est.* Tamtéž. V Bibli viz Př 6,16.

²⁹⁸ [...] *onera inuicem tolerant [...]* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 304.

a „každý z nich snáší svá zranění s větší lehkostí než přítelova“.²⁹⁹ Znovu jako by se zpoza Aelredových řádků ozýval hlas Ambrožův, pro nějž právě soucit představoval hlavní znak křesťanského přátelství.³⁰⁰ Nakonec Aelred pronáší hlavní myšlenku druhé knihy a potažmo celého svého spisu: „*A to, co všechny tyto věci předčí, je, že přátelství je jakýmsi stupněm směrem k dokonalosti, která spočívá v lásce a poznání Boha; že se člověk skrze přátelství s člověkem stává přítelem Božím, jak říká Spasitel v evangeliu: „Už vás nenazývám služebníky, ale svými přáteli.“*“³⁰¹

Poté, co se následně k rozhovoru připojuje i mladý mnich Gratian, Aelred pokračuje rozvíjením představy přátelství jako způsobu navázání intimního vztahu s Bohem: nejdříve znovu zdůrazňuje jeho odlišnost od *caritas*, kdy jediné přátelství podle něj sjednocuje „*čest s příjemností, pravdu s radostí, sladkost s blahovůlí, city s konáním*“,³⁰² a posléze vykresluje jeho původ v lásce Kristově, takže sjednocením s duší přítele dochází člověk podle Aelreda i sjednocení se srdcem a duší Krista.³⁰³ V souvislosti s tím se vrací také k jednotlivým stupňům přátelství, které přirovnává k třem způsobům polibku, jež se často objevují v exegezi Písne písní:³⁰⁴ tělesné přátelství k polibku tělesnému, světské k duchovnímu a spirituální k intelektuálnímu, přičemž *osculus intellectualis* podle něj zprostředkovává spojení člověka s Bohem.³⁰⁵

Gratian je však vylekaný velikostí pravého, spirituálního přátelství a tím, co obnáší, a bojí se, že nikdy nebude v jeho silách na něj dosáhnout. Společně s Walterem tedy Aelreda vybízí, aby rozvedl a upřesnil, mezi kým může být právě přátelství kultivováno. Aelred odpovídá chytře: „*Může vzniknout mezi dobrými, mezi lepšími se může zdokonalovat a mezi dokonalými může dojít naplnění.*“³⁰⁶ Ještě zřetelněji než Cicero a Aristoteles a na rozdíl od jiných, přísnějších antických škol,³⁰⁷ tak Aelred přiznává pravému přátelství možnost

²⁹⁹ [...] *unusquisque propriam leuius quam amici portat iniuriam*. Tamtéž.

³⁰⁰ Viz AMBROŽ MILÁNSKÝ. *De officiis libri tres*, např. sl. 180-181.

³⁰¹ *Et quod his omnibus excellit, quidam gradus est amicitia uicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit; ut homo ex amico hominis Dei efficiatur amicus, secundum illud Saluatoris in euangelio: Iam non dicam uos seruos, sed amicos meos*. AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 305.

³⁰² [... *in amicitia coniunguntur*] *honestas et suauitas, ueritas et iucunditas, dulcedo et uoluntas, affectus et actus*. Tamtéž, s. 306.

³⁰³ Blíže viz tamtéž.

³⁰⁴ K dějinám exegeze Písne písní viz např. PUTNA, Martin. *Píseň písní v dějinách evropského myšlení*. In: ÓRIGENÉS. *O Písni písní*. PUTNA, Martin C. – SITÁR, Jakub (trans.). Praha: Hermann & synové, 2000, s. 7-86.

³⁰⁵ AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 306-308.

³⁰⁶ *Inter bonos oriri potest, inter meliores proficere, consummari autem inter perfectos*. Tamtéž, s. 309.

³⁰⁷ Srov. McEVOY, James. *The Theory of Friendship in the Latin Middle Ages*, s. 4-15.

postupného vývoje, a tedy ani u obou přátel nepovažuje za nutné, aby byli od počátku dokonalí. Když ho Walter i Gratian žádají o upřesnění jeho pojetí „dobrých“, vysvětluje Aelred: „*Já ‚dobré‘ nevymezuji tak zřetelně jako někteří, podle kterých není dobrý nikdo, leda ten, komu nechybí nic k dokonalosti. My nazýváme takového člověka ‚dobrým‘, který žije v rámci mezi naší smrtelnosti na tomto světě rozvážně, spravedlivě a zbožně a který po nikom nevyžaduje nic nečestného a ani sám na požádání nic nečestného nekoná.*“³⁰⁸ Mezi takovými, dodává Aelred, přátelství může nejen vzniknout, ale i se zdokonalovat.

Walter se následně zamýšlí nad zodpovědností a starostmi, které právě přátelství přináší, a nad těžkostmi a strastmi, jako je například strach či lítost, které s ním mohou být spojené, když se přítel nachází v jakémkoliv stavu ohrožení. Když zmiňuje, že podle některých názorů je lepší se přátelství raději vystříhat, Aelred reaguje: „*Co je to za moudrost, zavrhnout přátelství, aby ses vyhnul obavám, uchránil se starostí, vyvaroval se strachu? Jako kdyby jakákoliv jiná ctnost mohla být buď získána, anebo udržena bez starosti. Copak i v tobě bojuje moudrost proti omylu, umírněnost proti chťiči, spravedlnost proti úskočnosti či udatnost proti nečinnosti, aniž bys přitom cítil velkou úzkost?*“³⁰⁹

Vposled se Walter Aelreda ptá, jakých druhů přátelství je třeba se zdržet a jaká mohou být následována. Zde se Aelred opět vrací ke třem typům přátelství a znovu je obšírně popisuje. Zdůrazňuje, že právě přátelství má být od počátku doprovázeno „*čistotou úmyslu, dohledem rozumu a uzdou umírněnosti*“, ³¹⁰ a opakuje, že jeho motivací nemá být zisk, nýbrž že ten z něj plyne teprve druhotně: „*Vždy tedy, když k dobrým vchází přátelství, následuje užitek; a užitek přinášžený přítelem jistě netěší tolik, jako přítelova láska sama.*“³¹¹ Na závěr druhé knihy Aelred již jen na přání svých posluchačů shrnuje hlavní body své promluvy a poté se účastníci hovoru loučí, voláni svými povinnostmi. Předtím si však slíbí, že rozpravu o přátelství při další vhodné příležitosti dovedou do cíle.

³⁰⁸ *Ego bonum non ita ad uiuum resco, ut quidam qui neminem uolunt esse bonum, nisi eum cui ad perfectionem nihil desit. Nos hominem bonum dicimus, qui secundum modum nostrae mortalitatis, sobrie et iuste et pie uiuens in hoc saeculo, nihil a quolibet inhonestum petere, nec rogatus uelit praestare.* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 310.

³⁰⁹ *Qualis sapientia amicitiam detestari, ut sollicitudinem caueas, curis careas, exuaris timore; quasi uirtus ulla sine sollicitudine, uel acquiri possit uel seruari. Itane in te, sine tua magna sollicitudine, aut prudentia contra errores, aut temperantia contra libidines, aut iustitia contra malitiam, aut fortitudo contra ignauiam pugnata?* Tamtéž, s. 311.

³¹⁰ [...] *intentionis [...] puritatem, rationis magisterium, temperantiae frenum* [...] Tamtéž, s. 313.

³¹¹ *Cum igitur in bonis semper praecedat amicitia, sequatur utilitas; profecto non tam utilitas parta per amicum, quam amici amor ipse delectat.* Tamtéž, s. 314.

Třetí kniha je oproti dvěma předchozím knihám *De spirituali amicitia* v několika ohledech rozdílná. Je výrazně delší a zaměřuje se především na takové praktické aspekty přátelství, jako je například způsob výběru přátel a jejich prověřování, neřesti, které se s pravým přátelstvím vylučují a jež jej vedou do záhuby, či naopak ctnosti, kterými by mělo být pravé přátelství posilováno; na závěr je výklad ilustrován dvěma živými příběhy z Aelredova života. Není možné ani potřebné popisovat zde jednotlivé teze ze třetí knihy tolik detailně, protože se ve značné míře shodují s myšlenkami již vyřčenými, ale přesto ještě poskytneme základní shrnutí poslední části Aelredova díla, abychom mohli vyhodnotit originalitu Aelredových názorů a přenést se k nejdůležitější z autobiografických pasáží celého spisu, úvodnímu prologu.

Když se trojice znovu schází, Aelred počíná svůj výklad dalším vymezením lásky a přátelství: „*Láska je pramenem a počátkem přátelství, neboť láska může existovat bez přátelství, ale přátelství bez lásky nikdy.*“³¹² Následně popisuje různé druhy lásky, a to na základě podobných kritérií, pomocí kterých rozdělil i jednotlivé typy afektů ve svém *De speculo caritatis*. Vysvětluje Walterovi a Gratianovi, že původcem lásky v pravém přátelství musí být jak rozum, tak čistý *affectus* coby „*samovolná náklonnost duše*“.³¹³ „*A tak se rozum pojí s afektem, že díky rozumu je láska čistá a díky afektu sladká.*“³¹⁴ Tato láska musí být duchovní, měla by směřovat ke ctnosti přítele a jejím základem by měla být „*láska k Bohu*“,³¹⁵ tak, aby „*cokoliv, co by se s ní zdálo v nesouladu, bylo připodobněno k jejímu vzoru a po všech směrech napraveno podle její přirozenosti.*“³¹⁶

Z toho podle Aelreda vyplývá, že do přátelství by neměl být přijat každý a že přátelé by měli být vybíráni opatrně a také prověřováni; tato zásada, byť se modernímu čtenáři jeví pravděpodobně jako nejvíce cizí, má svůj původ rovněž v Ciceronově *Laeliovi*³¹⁷ a byla pro předmoderní vnímání přátelství jako ctnosti velice důležitá. Poté, co je přítel „nejprve pečlivě vybrán“ (*eligendus*), musí být následně „vyzkoušen“ (*probandus*) a nakonec, když obstojí, „přiját“ (*admittendus*).³¹⁸ Protože, jak Aelred píše, „*přátelství by mělo být pevné a*

³¹² *Fons et origo amicitiae amor est, nam amor sine amicitia esse potest, amicitia sine amore numquam.* Tamtéž, s. 317.

³¹³ [...] *spontanea mentis inclinatione* [...] Tamtéž.

³¹⁴ [...] *et sic ratio iungitur affectui, ut amor ex ratione castus sit, dulcis ex affectu.* Tamtéž.

³¹⁵ [*Fundamentum illud*] *Dei amor est* [...] Tamtéž, s. 318.

³¹⁶ [...] *quidquid illud excedere deprehenditur, ad eius formam reuocandum, et secundum eius qualitatem omnimodis corrigendum* [...] Tamtéž.

³¹⁷ Viz s. 41.

³¹⁸ AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 318.

nabízet určitý druh věčnosti [...]“³¹⁹ a „neměli bychom jako děti měnit přátele z nějakého vrtkavého důvodu“.³²⁰

Walter se ho následně ptá, jestli všechna jeho přátelství byla tato pravá, spirituální. Aelred opáčí, že nikoliv, a seznamuje své posluchače s vlastnostmi, před kterými by se měli mít při výběru svých přátel na pozoru: „*Totíž [když jsou] vznětliví, vrtošiví, podezřívaví či žvaniví.*“³²¹ Nicméně i s takovými lidmi, připouští Aelred, může člověk navázat přátelství, „*pokud lze v jiných ohledech jejich život a mravy považovat za vyhovující*“³²² a existuje naděje, že budou „*vyléčení a shledáni vhodnými k přátelství*“.³²³ Znovu tak ožívá optimistická myšlenka, že skrze přátelství je možné se vyvíjet a postupně přátelství i sebe sama zdokonalovat.

Walter si poté rozvzpomíná na jednoho z Aelredových přátel, který byl „velmi vznětlivý“ a přesto mu Aelred „nikdy neublížil“, ačkoliv byl od něj sám několikrát raněn. Nato Aelred reaguje: „*Jsou tací, kteří jsou vznětliví ze svého přirozeného založení a přesto jsou natolik zvyklí krotit a usměrňovat svou vášeň, že se nikdy neuchýlí k pětici, kterou se podle svědectví Písma přátelství ničí a kazí.*“³²⁴ S takovými je podle Aelreda zapotřebí zacházet se vši trpělivostí. O pár řádků dále Aelred vysvětluje, na jakou pětici odkazoval – biblická kniha Sírachovec uvádí patero hříchů, které jsou v přátelství neprominutelné: potupu, pomluvu, pýchu, věrolomnost a zákeřnost.³²⁵ Každou z neřestí Aelred dále analyzuje a ilustruje různými příklady z Bible, přičemž ke konci se znovu vrací k povahovým rysům, které označil za nepříznivé. Po vznětlivosti, kterou spojuje s hrozbou potupy, pokračuje vrtošivostí, ohrožující přátelství nestálostí, podezřívavostí, plodící nedůvěrou a žárlivostí, a nakonec žvanivostí, kterou odsuzuje jako špatnou bez bližšího vysvětlení.³²⁶ Svůj výklad uzavírá citací svatého Ambrože, při níž jej i poprvé explicitně

³¹⁹ *Stabilis enim debet esse amicitia, et quamdam aeternitatis speciem praeferre [...]* Tamtéž.

³²⁰ [...] *non puerili modo amicos mutare, uaga quadam debemus sententia.* Tamtéž. Tuto pasáž Aelred celou přejal ze svatého Ambrože, viz AMBROŽ MILÁNSKÝ. *De officiis libri tres*, sl. 180.

³²¹ [...] *uidelicet iracundi, instabiles, suspiciosi, uerbosi.* Tamtéž, s. 319.

³²² [...] *si alias uita eorum moresque placuerint [...]* Tamtéž.

³²³ [...] *sanati ad amicitiam habeantur idonei [...]* Tamtéž.

³²⁴ *Sunt quidam ex naturali conspersione iracundi, qui tamen ita hanc comprimere et temperare soliti sunt passionem, ut in quinque quibus, teste Scriptura, amicitia dissoluitur atque corrumpitur, numquam prosiliant [...]* Tamtéž, s. 320.

³²⁵ Viz Sír 22,22.

³²⁶ Blíže viz AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 321-323.

zmiňuje jako svůj zdroj: „*Mezi rozdílnými povahami, jak říká blažený Ambrož, nemůže existovat přátelství; a proto by si měly mravy obou [přátel] odpovídat.*“³²⁷

„*Kde je ale možné objevit takového [přítele], který by nebyl ani vznětlivý, ani vrtošivý, ani podezřívavý?*“³²⁸ ptá se Walter. A Aelred odpovídá: „*Ačkoliv je nesnadné nalézt někoho, kým by vůbec nezmítaly tyto vášně, přesto lze jistě objevit mnoho takových, kteří je umějí ovládat; kteří potlačují hněvivost trpělivostí, brání prchlivosti zachovávanou vážností a vyhánějí podezřívavost kontemplací lásky.*“³²⁹ Takoví, říká Aelred, jsou vlastně pro přijetí do přátelství nejvhodnější, protože „*vítězí ctností nad neřestmi a o to jistěji v [přátelství] vydrží, o co statečněji jsou uvyklí vzdorovat pokušením a hříchům.*“³³⁰

Walter se dále dotazuje, jakým způsobem bychom se měli zachovat k přátelům, u kterých se projevům jejich špatných vlastností nepodařilo zamezit. Aelred radí především nepřijímat druhé do přátelství příliš brzy a v případě podezření se od nich ve fázi prověřování včas vzdálit. Když je ale s takovým člověkem přátelství již uzavřeno, nemělo by být kvůli jeho neřestem náhle přerušeno, nýbrž pouze postupně a zlehka rozvazováno, a to tak, aby mizely projevy přátelství, ale zůstávala láska (*caritas*).³³¹ Aelred důrazně varuje před jakýmkoliv konfliktem, a to i v případě agresivity ze strany bývalého přítele – člověk má stále jednat ctnostně, důstojně a pod vedením Boží lásky.³³² K příčinám konce přátelství vyjmenovaným na základě Sírachovce přidává Aelred ještě další – když přítel ubližuje ostatním, které člověk miluje, a i tento příklad ilustruje biblickými příběhy.³³³ Nakonec opakuje myšlenku z první knihy, že přátelství, které skončilo, nemohlo být pravé; a shrnuje celý svůj prozatímní výklad, aby mohl přistoupit k dalšímu bodu, jímž je prověřování přítel.³³⁴

³²⁷ *Inter dispares quippe mores, ut beatus ait Ambrosius, amicitia esse non potest; et ideo conuenire debet sibi utriusque gratia.* Tamtéž, s. 323. K Ambrožově originálu viz AMBROŽ MILÁNSKÝ. *De officiis libri tres*, sl. 182.

³²⁸ *Ubi ergo talis inuenietur, qui nec iracundus sit, nec instabilis, nec suspiciosus?* AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 323.

³²⁹ *Licet non facile queat reperiri qui non his passionibus saepius moueatur, multi certe sunt qui his omnibus superiores inueniuntur; qui iracundiam patientia comprimant, leuitatem seruata grauitate cohibenat, suspiciones dilectionis contemplatione propellant.* Tamtéž.

³³⁰ [...] *qui uitia uirtute uincentes, tanto securius possidentur, quanto fortius, etiam tentantibus uitiiis, resistere consuerunt.* Tamtéž.

³³¹ Viz tamtéž, s. 324-325.

³³² Viz tamtéž, s. 325-326.

³³³ Viz tamtéž, s. 326.

³³⁴ Viz tamtéž, s. 327-328.

V souvislosti s prověřováním hovoří Aelred o čtyřech ctnostech, které je třeba na přítelově povaze přednostně prověřit: věrnost (*fides*), dobrý úmysl (*intentio*), soudnost (*discretio*) a trpělivost (*patientia*).³³⁵ Dobrým úmyslem míní Aelred následování Božího plánu, soudností správné chování a řádnou péči o duši druhého, a trpělivostí připravenost snášet nesnáze a těžkosti.³³⁶ Přesto „*není nic v přátelství hodnotnějšího než věrnost, která se zdá být jeho kojnou i strážcem. Nabízí se jako společník za všech okolností – nepříznivých i příznivých, radostných i bolestných, slastných i hořkých – a měří stejnou měrou nízkého i vznešeného, chudého i bohatého, silného i slabého, zdravého i nemocného. [...]*“³³⁷ Na dalších řádcích jako by Aelred narážel na Boëthia, když říká: „*V nouzi se totiž [...] pozná přítel.*“³³⁸ V reakci na Gratianův dotaz dále radí, jak ověřit přítelovu věrnost i v čase prosperity – člověk má příteli svěřovat nejprve malá tajemství, říká Aelred, jejichž prozrazení by nás nemuselo trápit, a teprve později, když v jejich uchování obstojí, i tajemství větší.³³⁹ Nakonec Aelred popisuje způsoby, jak prověřit i ostatní zmiňované ctnosti, přičemž za zmínku z nich stojí především prověřování dobrého úmyslu, kdy se Aelred znovu vrací k myšlence, že pravý přítel neočekává od přátelství žádný jiný zisk než přátelství samo.³⁴⁰ Nevyzkoušet své přátele se podle Aelreda rovná „šílenství“ (*dementia*) – protože „*je úkolem moudrého posečkat, [...] usměrňovat svoji blahovůli, po krůčcích prohlubovat city, dokud se plně neodevzdá a nesvěří svému nyní již prověřenému příteli.*“³⁴¹

Na tomto místě jako by Aelred na chvíli přerušil svůj didaktický výklad a ponořil se do rozjímání o účelu přátelství v lidském životě. „*Bez přátelství nemůže být žádný život šťastný,*“³⁴² deklaruje. A pouští se dále do rozvíjení důležité myšlenky, že naplnění dochází přátelství uvnitř komunity – jelikož totiž Bůh rozlévá lásku a přátelství mezi všemi tak, že člověk miluje Boha i druhého „jako sebe sama“, „*blaženost jednoho se stává blažeností všech a všeobecná blaženost všech [blažeností] jednotlivce. [...] To je pravé a věčné*

³³⁵ Blíže viz tamtéž, s. 329.

³³⁶ Viz tamtéž.

³³⁷ *Nihil in amicitia fide praestantius, quae ipsius et nutrix uidetur et custos. Ipsa se in omnibus, in aduersis et prosperis, in laetis et tristibus, in iucundis et amaris, praebet aequalem, eodem intuens oculo humilem et sublimem, pauperem et diuitem, fortem et debilem, sanum et aegrotum. [...]* Tamtéž.

³³⁸ *In necessitate enim [...] probatur amicus.* Tamtéž. K Boëthiovi viz BOETHIUS. *Consolatio philosophiae.* [Trost der Philosophie.] GEGENSCHATZ, Ernst – GIGON, Olof (trans.). Düsseldorf – Zürich: Artemis & Winkler, 2002, s. 110.

³³⁹ AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 330.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 331-332.

³⁴¹ *Est proinde uiri prudentis sustinere, [...] ponere modum beneuolentiae, paulatim procedere in affectum, donec iam probato se totum dedat et committat amico.* Tamtéž, s. 332.

³⁴² [...] *sine amicis nulla prorsus uita iucunda sit.* Tamtéž, s. 333.

*práteleství, které počíná v tomto životě a v onom je dokonáno; které se týká mála zde, kde je málo dobrých; a všech tam, kde jsou všichni dobří.*³⁴³ Největší šťastlivec je podle Aelreda ten, „kdo odpočívá v srdcích těch, mezi kterými žije, kdo všechny miluje a je všemi milován, koho od tohoto nejsladšího klidu ani neodlučuje podezření, ani nevyhání strach.“³⁴⁴ Ačkoliv je podle Aelreda těžké dosáhnout takového stavu v našem pozemském životě, přesto existuje způsob, jak se takové nebeské blaženosti přiblížit – a sice skrze život v klášteře: „Když jsem předevcírem obcházel klášter, bratři seděli v nejlídnějším kruhu a já jsem se podívoval jakoby mezi rajskými krásami nad listy, květy i plody každého jednotlivého stromu; neobjevil jsem v onom shluku nikoho, koho bych nemiloval a u koho bych věřil, že nemiluje mě; a byl jsem zalit takovou radostí, že překonávala všechny slasti tohoto světa. Cítil jsem totiž svůj duch, jak se rozlévá do všech, a lásku všech, jak prostupuje mnou, že jsem si říkal s prorokem: „Jaké dobro, jaké blaho tam, kde bratři bydlí svorně!“³⁴⁵

Aelred tak na jedné straně přisuzuje pravému přátelství možnost nejlepšího naplnění uvnitř komunity, ale záhy jej pomocí Ambrožova citátu týkajícího se zásady úplné otevřenosti a upřímnosti opětovně odlišuje od *caritas*, která je v jeho očích, jak jsme viděli, méně výlučná; přesto je souvislost pravého přátelství s *caritas* v Aelredově myšlení evidentní: Walter se ptá, zda může být přátelství neseno také v duchu „vzájemného rozmlouvání a žertování, [...] společného čtení, [...] učení se“³⁴⁶ atd., a Aelred mu odpovídá, že „takové přátelství patří tělesnosti“.³⁴⁷ Je však možné, aby bylo dále zdokonalováno, protože těmito začátky, „s rostoucí zbožností a společnou zapáleností do věcí duchovních, s přibývajícím vážností zralejšího věku, pod vedením duchovních smyslů a s čistší láskou

³⁴³ [...] ita singulorum beatitudo omnium sit, et omnium beatitudinum universitas singulorum. [...] Haec est uera et aeterna amicitia quae hic inchoatur, ibi perficitur; quae paucorum hic est, ubi pauci boni; ibi omnium, ubi omnes boni. Tamtéž.

³⁴⁴ [...] qui in eorum inter quos uiuit uisceribus requiescit, amans omnes et amatus ab omnibus, quem ab hac suauissima tranquillitate, nec suspicio diuidat, nec timor excutiat. Tamtéž, s. 334.

³⁴⁵ Nudiustertius cum claustra monasterii circuirem, consedente fratrum amantissima corona, et quasi inter paradisiacas amoenitates singularum arborum folia, flores fructusque mirarer; nullum inueniens in illa multitudine quem non diligerem, et a quo me diligere non confiderem, tanto gaudio perfusus sum ut omnes mundi huius delicias superaret. Sentiebam quippe meum spiritum transfusum in omnibus, et in me omnium transmigrasse affectum, ut dicerem cum Propheta: Ecce quam bonum et quam iucundum, habitare fratres in unum. Tamtéž. V Bibli viz Ž 133,1.

³⁴⁶ [...] colloqui [...] et conridere, [...] simul legere, [...] docere [aliquid inuicem, aut discere ab inuicem...] AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 335.

³⁴⁷ Amicitia haec carnalium est [...] Tamtéž.

mohou vést k vyššímu“,³⁴⁸ vlastně „od přátelství s člověkem až k přátelství se samotným Bohem“.³⁴⁹

V další pasáži se Aelred opět vrací k didaktickému způsobu vyprávění a vyjmenovává, jakým způsobem by mělo být přátelství kultivováno. V lecčems tak opakuje myšlenky, které již zazněly v jiných částech spisu: opět vyzdvihuje věrnost a upřímnost jako základ stability přátelství, dále přidává „*půvab v řeči, veselost ve tváři, líbeznost v mravech, jasnost ve výrazu očí*“³⁵⁰ posilující podle něj pocit štěstí a pohody v přátelství a v neposlední řadě zdůrazňuje rovnost: „*Kromě toho je zákonem přátelství, aby byl výše postavený rovný nižšímu*.“³⁵¹ Znovu tak zaznívá Ciceronův *Laelius*,³⁵² ale vedle něj Aelred ilustruje tuto zásadu také obsáhlým vyprávěním o biblickém přátelství mezi Davidem a Jonatánem a dalšími citáty, zejména ze svatého Ambrože.³⁵³ Když už nedokážeme upřednostnit svého přítele nad sebou samým, uzavírá Aelred, musíme se k němu alespoň chovat jako k sobě rovnému.³⁵⁴

Následně Aelred znovu a obšírněji než ve druhé knize vypráví o benefitech plynoucích z přátelství a o tom, jakým způsobem by měly být poskytovány. Popisuje, kterak by měl přítel dostávat dávat vše, co potřebuje, a zároveň to, co je mu člověk schopen dát; jiná situace, upozorňuje Aelred, panuje v případě světských přátelství, kde se může jednat o hmotné statky, a jiná v klášteře, kde bratr bratrovi může poskytnout například starostlivost, modlitbu, radost či soucit a vzájemnou podporu ve věcech duchovních.³⁵⁵ „*Jakýmikoliv způsoby je toho schopný, [by měl přítel] pozvedávat slabého, podporovat nemocného, utěšovat smutného a trpět rozzlobeného*“,³⁵⁶ dodává Aelred. Přítel by měl být respektován a měli bychom s ním soucítit, ale zároveň ho musíme v případě nutnosti umět správně opravit či upozornit, že chybí.³⁵⁷ „*Jak často výraz mého přítele zadržel či utlumil rozhořelý plamen hněvu v mém nitru, deroucí se již ven; kolikrát jeho přísný pohled zabránil vyřčení*

³⁴⁸ [...] *crescente religione et spiritalium studiorum parilitate, accedente etiam maturioris aetatis gravitate et spiritalium sensuum illuminatione, purgationi affectu ad altiora, [...] conscendant* [...] Tamtéž, s. 336.

³⁴⁹ [...] *ab hominis ad Dei ipsius amicitiam* [...] Tamtéž.

³⁵⁰ [...] *in sermone iucunditas, hilaritas in uultu, suauitas in moribus, in oculorum etiam nutu serenitas* [...] Tamtéž.

³⁵¹ *Est praetera uis amicitiae, parem esse inferiori superiorem*. Tamtéž.

³⁵² Srov. s. 42.

³⁵³ Viz tamtéž, s. 337-339. K pasáži, v níž Ambrož mluví o rovnosti, viz AMBROŽ MILÁNSKÝ. *De officiis libri tres*, sl. 182.

³⁵⁴ Viz tamtéž, s. 340.

³⁵⁵ Viz tamtéž.

³⁵⁶ *Quibus modis potest erigat pusillaninem, suscipiat infirmum, consoletur tristem, iratum sustineat*. Tamtéž.

³⁵⁷ Viz tamtéž.

*nepatřičného slova, jež jsem měl již na jazyku. Když jsem lehkomyšlně propukl v smích či upadl do letargie, jak často se mi vrátila chybějící vážnost na jeho popud!*³⁵⁸ říká Aelred a dodává: „*Ať tedy přítel příteli radí v tom, co je správné, jistě, otevřeně a svobodně. [...] Ve všem ale musí být zachována umírněnost, aby napomenutí postrádalo hořkost a výtku potupu.*“³⁵⁹ Své nabádání poté ilustruje citátem z Ambrože v podobném vyznění a nakonec zdůrazňuje, že vždy musí být jasné, že „*napomenutí plyne z lásky a nikoliv ze zášti.*“³⁶⁰

V další pasáži se Aelred krátce vypořádává s Walterovým dotazem, proč je v přátelství zavrženíhodná přetvářka, ale milosrdná lež ve všech případech nikoliv. Někdy je lepší, vysvětluje Aelred, s napomenutím počkat do soukromí či na jinou situaci a nechat přítele v bludu, protože napomenutí by mu v onu chvíli uškodilo více než blud, ve kterém se nachází.³⁶¹

Waltera vposled zajímá, zda přítel obdařený většími pravomocemi může jednat ve prospěch svého méně privilegovaného přítele, zda je vhodné, aby ho před ostatními preferoval a dopomáhal mu k lepšímu postavení. Palčivě se zde tak ozývá problematika přátelství opata s řadovými mnichy, jíž se dotkla i Benediktova řehole. Aelred odpovídá: „*[...] je třeba jednat s velkou opatrností [ve věci udílení] hodností či úřadů, zvláště církevních; a neměl by ses zabývat tím, co ty můžeš udělit, nýbrž tím, co ten, jemuž udílíš, dokáže unést. Je totiž hodně takových, kteří si zaslouží být milováni, ale kteří by neměli být povýšeni. [...] Pročež,*“³⁶² pokračuje Aelred, „*je nutné, aby nás v těchto záležitostech vždy vedl rozum a nikoliv city; a důstojenství či břímě bychom neměli vkládat na ty, kteří jsou nám bližší jako přátelé, nýbrž na ty, o kterých věříme, že jsou k jejich snášení způsobilější.*“³⁶³ Dodává nicméně: „*Avšak tam, kde nalézáme stejnou míru ctnosti, nepovažuji za zcela špatné, když do věci krátce vstoupí city.*“³⁶⁴ Dále Aelred zdůrazňuje, že

³⁵⁸ *Quam saepe conceptam ab intus iracundie flammam, et iam in publicum erumpentem, amici mei nutus compescuit uel extinxit; quotiens uerbum indecens usque ad fauces progressum, austerior illius aspectus repressit. Quam saepe incautius resolutus in risum, uel in otiosa lapsus, in eius aduentum debitam grauitatem recepi.* Tamtéž.

³⁵⁹ *Amicus igitur amico quod honestum sit suadeat, secure, manifeste, libere. [...] sed in omnibus seruanda moderatio est, ut monitio acerbitate, obiurgatio contumelia careat.* Tamtéž, s. 341.

³⁶⁰ [...] *correctionem ex amore et non ex rancone procedere.* Tamtéž, s. 342.

³⁶¹ Viz tamtéž, s. 343.

³⁶² [...] *in dignitatibus uel officiis, maxime ecclesiasticis, magna cautio adhibenda est; nec attendendum quid tu possis praestare, sed quid ille cui praestas poterit sustinere. Plures quippe sunt diligendi, qui tamen non sunt promouendi; [...] Quocirca [...]* Tamtéž, s. 344.

³⁶³ [...] *semper in his ratio sequenda est, non affectus; nec his imponendus est honos uel onus istud quod habemus amiciores, sed quos ad ea sustinenda credimus aptiores.* Tamtéž.

³⁶⁴ *Ubit amen uirtutis inuenitur aequalitas, non multum improbo, si aliquantisper affectus suas inserit partes.* Tamtéž.

v žádném případě neznamena pro přítele potupu, když povýšen není, a udává paralelu s Kristem, který hlavou církve ustanovil Petra, ačkoliv byl jeho nejbližším druhem Jan.³⁶⁵ Nakonec shrnuje: „*To je tedy spořádané přátelství, když rozum vládne citům a když jsme více pozorní vůči tomu, co si žádá potřeba mnohých, než půvab [přátel].*“³⁶⁶

Na tomto místě defacto končí Aelredův dialog s Walterem a Gratianem a začíná Aelredův závěrečný monolog, do kterého již ani jeden z bratrů nezasahuje a jehož smyslem je přiblížit oběma posluchačům probíranou látku na dvou konkrétních příkladech přátelství přímo z Aelredova života. Aelred vypráví o dvou přátelích, které nezmiňuje jménem³⁶⁷ – o jednom, kterého získal ještě v době svého mládí, když vstoupil do kláštera, a o jednom mladším, se kterým se seznámil až po několika letech v klauzuře. S prvně jmenovaným se Aelred spřátelil na základě jejich „*podobnosti v mravech a stejným zájmům*“³⁶⁸ a jejich přátelství ještě nebylo zatíženo břemenem jeho opatského úřadu, zatímco druhého Aelred přijal do přátelství poté, co jej „*několikrát mnohými způsoby prověřil*“.³⁶⁹ „*Když se, veden pamětí, ohlížím na obě přátelství, vidím, že první z nich bylo založeno více na afektu a druhé více na rozumu; ačkoliv druhému nechyběl ani afekt a první nepostrádalo rozum,*“³⁷⁰ přemýšlí Aelred. Jako lepší však vyhodnocuje ono druhé přátelství, v němž prošel „*všemi stádii přátelství, jakkoliv to jen lidská nedokonalost dovolovala*“.³⁷¹ K onomu druhému příteli přivedla Aelreda láska k jeho ctnosti; všichni ho obdivovali a všem šla příkladem jeho pokora, jemnost, vážnost, důstojnost a neschopnost páchat cokoliv nečestného společně s odevzdaností mnišskému způsobu života.³⁷² A tak jej Aelred učinil nejen „*svým společníkem, ze společníka přítelem a z přítele nejlepším přítelem*“,³⁷³ ale i podpřevorem (*subprioratus*). Úřadu se ale přítel urputně bránil a otevřeně mluvil o obavách z důsledků, jakými by mohla jeho funkce poškodit jejich přátelství; Aelreda však přítelova reakce potěšila a jejich přátelství bylo naopak utuženo, když Aelred vyzkoušel přítelovu

³⁶⁵ Viz tamtéž.

³⁶⁶ *Haec est enim amicitia ordinata, ut ratio regat affectum, nec tam quid illorum suauitas, quam quid multorum petat utilitas attendamus.* Tamtéž, s. 345.

³⁶⁷ Prvního z nich nicméně badatelé ztotožňují s jistým Simonem, blíže viz PEZZINI, Domenico. Aelred's Doctrine of Charity and Friendship, s. 243.

³⁶⁸ [...] *morum similitudine et studiorum parilitate* [...] AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 345.

³⁶⁹ [...] *multifarie multisque modis probatum* [...] Tamtéž.

³⁷⁰ *Inter utramque hanc amicitiam, memoria praeunte discernens, uideo priorem inniti magis affectui, alterum rationi; quamuis nec illi affectus defuerit, nec illum ratio deseruerit.* Tamtéž.

³⁷¹ [...] *per omnes amicitiae gradus, quousque talium potuit imperfectio* [...] Tamtéž, s. 345-346.

³⁷² Viz tamtéž, s. 346.

³⁷³ [...] *socium, de socio amicum, de amico amicissimum [facierem...]* Tamtéž.

„upřímnost“ a přítel Aelredovu „trpělivost“.³⁷⁴ A když přítel úřad přijal, prověřili na sobě obě vlastnosti i opačným způsobem. Poté, vypráví Aelred, „[...] jsem mu začal odhalovat tajemství své mysli a shledal jsem ho věrným. A tak mezi námi rostla láska, rozehrávaly se naše city a upevňovala se naše vzájemná náklonnost, dokud to nedošlo tak daleko, že jsme měli jedno srdce a jednu duši a shodu ve všem, co jsme chtěli či nechtěli, a dokud naše láska nebyla zbavena strachu, neznalá nelibosti, postrádající podezření a děsící se lichocení. [...] Byl útočištěm mého ducha, sladkou útěchou mé bolesti, jeho láskyplné objetí mě přijímalo znaveného prací, jeho úsudek mě povzbuzoval, když jsem byl skleslý zármutkem či trápením. [...] Co dále říci?“³⁷⁵ ptá se Aelred a uzavírá svůj proslav: „Nebyla to ochutnávka blaženosti, [...] jednou vystupovat po žebříku lásky do objetí samotného Krista, jednou opět sestupovat k lásce bližního a v ní sladce odpočívat?“³⁷⁶

V úplném závěru podává Aelred jakési doxologizující shrnutí svých nejdůležitějších myšlenek – především rozdílu a vzájemného vztahu mezi přátelstvím a *caritas*, který, jak jsme viděli, spočívá v tom, že přátelství je výlučnější a pojí se s větší blažeností, ale i větší zodpovědností, dále hlavních znaků pravého přátelství a způsobu, jakým se člověk skrze přátelství stává rovněž přítelem samotného Krista, a jak takové přátelství překonává smrt.³⁷⁷ „[...] Když se [přítel] modlí za přítele ke Kristu a kvůli příteli chce být Kristem vyslyšen, upíná se láskou a touhou ke Kristu samému; a když někdy náhle a nepostřehnutelně přechází jedna láska v druhou a dotýká se jakoby zblízka sladkosti samotného Krista, počíná [přítel] zakoušet, co je skutečně sladké, a cítit, co je skutečně příjemné. A tak když od oné lásky, kterou zahrnuje přítele, postoupí k té, pomocí které objímá Krista, vychutná si šťastně a plnými doušky duchovní plod přátelství a bude vyhlížet mnohost věcí v budoucnu.“³⁷⁸ Díky přátelství, uzavírá Aelred, „se budeme radovat z věčnosti Jeho nejvyššího dobra; neboť

³⁷⁴ Viz tamtéž, s. 347.

³⁷⁵ *Coepi [...] consiliorum meorum ei reuelare secreta, et fidelis inuentus est. Ita inter nos amor creuit, concaluit affectus, caritas roborabatur, donec ad id uentum est, ut esset nobis cor unum et anima una, idem uelle et idem nolle, essetque hic amor timoris uacuius, offensionis nescius, suspicione carens, adulationem exhorrens. [...] Ipse spiritus mei reclinatorium, dolorum meorum dulce solatium; cuius amoris sinus excipiebat laboribus fatigatum, cuius consilium recreabat tristitia uel moerore demersum. [...] Quid ergo? Tamtéž, s. 347-348.*

³⁷⁶ *Nonne quaedam beatitudinis portio fuit, [...] in scala caritatis nunc ad Christi ipsius amplexum conscendere, nunc ad amorem proximi ibi suauiter repausaturum descendere? Tamtéž, s. 348.*

³⁷⁷ Viz tamtéž, s. 348-349.

³⁷⁸ *[...] pro amico orans Christum, et pro amico uolens exaudiri a Christo, ipsum diligenter et desideranter intendit; cum subito et insensibiliter aliquando affectus in affectum transiens, et quasi e uicino ipsius Christi dulcedinem tangens, incipit gustare quam dulcis est, et sentire quam suavis est. Ita a sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens, quo amplectitur Christum; spiritalem amicitiae fructum pleno laetus ore carpebit; plenitudinem omnium expectans in futurum [...] Tamtéž, s. 349.*

*toto přátelství, ke kterému jsme přizvali jen některé, bude rozšířeno na všechny a ode všech navráceno Bohu a Bůh se stane vším ve veškerenstvu.*³⁷⁹

Vidíme, že přátelství v Aelredově pojetí nabývá až eschatologického rámce a představuje důležitý stupeň ve spirituálním vývoji jednotlivce. Jakákoliv nedůvěra k přátelství jako k něčemu rušivému z Aelredova spisu mizí a starobylá *amicitia* se v něm dostává s křesťanskou *caritas* do absolutního souladu. Jak upozornil Pierre André-Burton, oba Aelredovy spisy o lásce, *De speculo caritatis* o lásce Boží v nejširším slova smyslu a *De spirituali amicitia* o vzájemné lásce mezi vybranými lidskými jedinci, se tak komplementárně doplňují.³⁸⁰ Přátelství nejen že pro Aelreda znamená prostředek kultivace lidské duše a spiritualizace afektů, jež člověka posouvá k lásce k Bohu, ale také nástroj, jak alespoň částečně obnovit původní přirozený Boží řád na zemi.³⁸¹ A co více, plodů přátelství si podle Aelreda mohou užívat i mniši v klášteře, ba dokonce mezi nimi přátelství nachází své ideální vyjádření a funguje jako významný posilující prvek celé komunity.³⁸² Musí však být pravé; a právě interpretace Aelredova pojetí „pravosti“ a všech jeho aspektů bude z hlediska naší badatelské perspektivy, jak ještě uvidíme, poněkud složitá. Než ale začneme analyzovat „individualismus“ ukrytý v Aelredově díle, musíme jej nejprve porovnat s dosavadní tradicí a také se vrátit k úvodnímu prologu, který byl ke spisu pravděpodobně pořízen později a jenž představuje jeden z výchozích bodů, kolem kterého se rozvířila diskuze, již budeme sledovat v následující podkapitole.

Aelred ve svém výkladu poměrně věrně sleduje Ciceronova *Laelia*. Jak si záhy ukážeme i na prologu díla, Aelred svou závislost na Ciceronovi otevřeně deklaruje. V textu jako by prověřoval platnost Ciceronovy nauky téměř větu po větě. Citací je v textu bezpočet, někdy s odkazem na Cicerona, označovaného Aelredem důvěrně jako „Tullius“, někdy bez přímého upozornění na zdroj. Ve všech případech se Aelred snaží uvádět Ciceronovy teze do souladu s křesťanským učením a Písmem. V tomto směru postupuje podobně jako svatý Ambrož, jehož spis *De officiis ministrorum*, jak jsme mohli pozorovat, představuje zřejmě

³⁷⁹ [...] *de summi illius boni aeternitate gaudebimus; cum haec amicitia ad quam hic paucos admittimus, transfundetur in omnes, et ab omnibus refundetur in Deum, cum Deus fuerit omnia in omnibus.* Tamtéž, s. 350. Srov. 1K 15,28.

³⁸⁰ BURTON, Pierre-André. Le traité sur l'Amitié spirituelle. Ou les trois derniers cercles de l'amour. In: *Collectanea Cisterciensia*, č. 64 (2002), s. 202.

³⁸¹ Srov. BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx*, s. 263.

³⁸² Blíže viz DUTTON, Marsha L. The Sacramentality of Community in Aelred. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*, s. 246-267.

druhý nejvýznamnější zdroj Aelredova díla.³⁸³ Bylo by však chybou domnívat se, že Aelred Cicerona pouze „pokřesťanštil“. Bezpochyby choval antického autora ve značné úctě a respektoval jej jako někoho, kdo mu pomohl „otevřít oči“ v otázce správného pochopení charakteru pravého přátelství. Byl to tedy Cicero a nikoliv Bible nebo církevní autoři, kdo započal proces Aelredova postupného „obrácení“. Jak jsme si ale mohli povšimnout, v mnohých bodech Aelred Ciceronovi zároveň oponuje – například v otázce vymezení „dobrých“, které je v Aelredově pojetí méně výlučné a vztahuje se na všechny dobré křesťany včetně žen, jak dosvědčují pasáže zmiňující biblické postavy Evu a Rút.³⁸⁴ Značnou kreativitu Aelred projevuje také ve vytváření vlastních, nových myšlenek. Samozřejmě i prostředí a podmínky, za kterých se dialog odehrává, jsou oproti *Laeliovi* úplně jiné – Aelred ke svým posluchačům promlouvá více jako učitel, jako duchovní otec poskytující duchovní péči svým synům, a vyznění jeho díla je tak na jednu stranu více didaktické a na druhou jistě o něco osobnější. *De spirituali amicitia* bychom tedy mohli označit spíše za jakousi originální, tvůrčí adaptaci Ciceronova *Laelia*. Aelredova originalita přitom nespočívá ani tak ve způsobu jeho vynalézavého upravování Ciceronovy teorie přátelství pomocí křesťanských zdrojů – kde, vedle svatého Ambrože, ale i svatého Augustina, jak ještě vyplyne blíže z prologu a jak zdůrazníme zejména v příští podkapitole, představovala Aelredovu největší inspiraci pochopitelně Bible; ale především v Aelredově osobním zaujetí pro ideál přátelství, které je nejvíce patrné z pasáží, ve kterých promlouvá Aelredova osobní zkušenost.

Kdybychom tedy měli zhodnotit Aelredovu vazbu na tradici celkově, jistě není chybou tvrdit, že na ni navazuje poměrně věrně – nejen v případě Ciceronova konceptu přátelství a jeho recepce, nýbrž i co se týče absorpce aktuálních filozoficko-teologických myšlenek a dobového pravověří, jak jsme si je představili ve druhé kapitole. Zároveň však nesmíme spouštět ze zřetele, že Aelred představoval, a to jak mezi svými současníky, tak i mezi dosavadními církevními autory, svým přístupem k problematice přátelství raritu – neznáme žádnou jinou osobnost, a už vůbec ne z klášterního prostředí, která by se zabývala tématem přátelství tak důkladně a s takovou naléhavostí jako on. V příští podkapitole se pokusíme zhodnotit, jakým způsobem nám Aelredovo dílo může pomoci osvětlit otázku problematiky individualizovaného přátelství v monastickém světě 12. století.

³⁸³ Podrobně k Aelredově inspiraci sv. Ambrožem nejnověji viz DUTTON, Marsha L. A Model for Friendship: Ambrose's Contribution to Aelred of Rievaulx's Spiritual Friendship. In: *The American Benedictine Review*, roč. 64, č. 1 (2013), s. 39-66.

³⁸⁴ K Rút viz AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*, s. 339-340.

Jako most mezi stávající podkapitolou a podkapitolou následující nyní ocitujme nejdůležitější část Aelredova prologu k *De spirituali amicitia*, aby byl náš obraz Aelredova pojetí přátelství kompletní:

Když jsem byl ještě chlapec na studiích a velmi mě těšila přízeň mých společníků, cele se moje srdce odevzdalo citům a oddalo lásce, jimiž je tento věk mezi [jinými] návyky a neřestmi obvykle pokoušen; a to do té míry, že mi nic nepřipadalo milejší, nic příjemnější, nic užitečnější než být milován a milovat. A tak se můj duch zmítal mezi rozličnými láskami a přátelstvími, uchvacován tím a oním, a jelikož jsem byl neznalý zákona pravého přátelství, často mě klamalo jeho zdání. Nakonec mi jednoho dne připadl do ruky onen spis, který sepsal Tullius o přátelství; okamžitě se mi jevil užitečný hloubkou svých myšlenek a líbezný svou milou výmluvností. A přestože jsem se nepovažoval za hodného tohoto druhu přátelství, přece jsem byl vděčný, že jsem našel takové vyjádření přátelství, se kterým jsem mohl porovnávat bloudění svých lásek a citů. Když se ale zalíbilo mému dobrému Pánu napravit zbloudilce, pozvednout padlého, uzdravit svým spásonosným dotykem malomocného, vzdal jsem se vyhlídek tohoto světa a vstoupil jsem do kláštera. A ihned jsem se oddal čtení svatých knih, na něž dříve mé uslzené oko, uvyklé temnotě tělesnosti, nedosahovalo ani zvnějšku. Když se mi tak Písmo svaté stávalo stále sladším a ona troška vzdělanosti, kterou mi svět předal, se začala v porovnání s ním jevit ještě bezvýznamnější, vracely se mi v duchu vzpomínky na to, co jsem se dočetl v onom zmiňovaném spisku o přátelství, a udivil jsem se, že na mě již nepůsobí takovým způsobem, na jaký jsem byl uvyklý. Nyní totiž nic, co by nebylo oslazené medem nejsladšího jména Ježíšova, nic, co by nebylo okořeněno solí svatého Písma, již vůbec neuchvacovalo moje city. A když jsem přemýšlel nad [oním spiskem] znovu a znovu, ptal jsem se sám sebe, zda by jej snad nebylo možné podpořit autoritou Písma. Ačkoliv jsem však četl mnoho o přátelství v písemnictví svatých otců a chtěl jsem duchovně milovat, ale nedařilo se mi to, rozhodl jsem se, že napíšu sám dílo o duchovním přátelství a předepíšu si pravidla čisté a svaté lásky. [...]³⁸⁵

³⁸⁵ *Cum adhuc puer essem in scholis, et sociorum meorum me gratia plurimum delectaret, et inter mores et uitia quibus aetas illa periclitari solet, totam se mea mens dedit affectui, et deuouit amori; ita ut nihil mihi dulcius, nihil iucundius, nihil utilius quam amicitias fluctuans, rapiebatur animus huc atque illuc et uerae amicitiae legem ignorans, eius saepe similitudine fallebatur. Tandem aliquando mihi uenit in manus, liber ille quem de amicitia Tullius scripsit; qui statim mihi et sententiarum grauitate utilis, et eloquentiae suauitate dulcis apparebat. Et licet nec ad illud amicitiae genus me uiderem idoneum, gratulabar tamen quamdam me amicitiae formulam reperisse, ad quam amorum meorum et affectionum ualerem reuocare discursus. Cum uero placuit bono Domino meo corrigere deuium, elisum erigere, salubri contactu mundare leprosum, relicta spe saeculi, ingressus sum monasterium. Et statim legendis sacris litteris operam dedi; cum prius nec ad ipsam earum superficiem oculus lippiens, et carnalibus tenebris assuetus sufficeret. Igitur cum sacra Scriptura dulcesceret, et parum illud scientiae quod mihi mundus tradiderat, earum comparatione uilescebat, occurrebant animo quae de amicitia in praefato libello legeram, et iam mirabar quod non mihi more solito sapiebant. Iam tunc enim nihil quod non dulcissimi nominis Iesu fuisset melle mellitum, nihil quod non sacrarum Scripturarum fuisset sale conditum, meum sibi ex toto rapiebat affectum. Et iterum atque iterum ea ipsa reuoluens, quaerebam si forte possent Scripturarum auctoritate fulciri. Cum autem in sanctorum patrum litteris de amicitia plura legissem, uolens spiritaliter amare nec ualens, institui de spiritali amicitia scribere, et regulas mihi castae sanctaeque dilectionis praescribere. [...]*

4.2 Spor o Aelreda: otázka Aelredovy individuality

Aelred z Rievaulx nejen ve svém spise *De spirituali amicitia*, ale i v jiných svých dílech projevuje značnou míru toho, co bychom dnes mohli nazvat „individualitou“. Definujeme-li si „individualitu“ jednoduše jako osobitou expresi jednotlivce, pak jí Aelredovy spisy oplývají skutečně bohatě: předně, málokterý středověký autor nás ve svých textech seznamuje s takovým množstvím informací ze svého života jako Aelred, pro kterého, jak jsme mohli pozorovat, měla osobní životní zkušenost srovnatelnou hodnotu jako jeho filozoficko-teologická teoretická východiska; jenom díky spojení obou mohlo dojít ke vzniku tak originálního díla, jakým je *De spirituali amicitia*. Aelredova osobitost ovšem nezahrnuje pouze popis jeho vlastních životních peripetií a zkušeností, nýbrž, zůstaneme-li u příkladu *De spirituali amicitia*, také způsob jeho literárního projevu – jeho dialog je velmi živý, místy dokonce žertovný³⁸⁶ a jako plastická, plnohodnotná osobnost se nám v něm nejvíce jeví pouze postava Aelreda samotného, ale i ostatní účastníci. Nicméně takový způsob exprese „individuality“, který by bylo vhodnější, jak ještě uvidíme, nazvat spíše subjektivizací, prostupuje obecně literaturou „humanismu“ 12. století a ve skutečnosti nepředstavuje hlavní spouštěč diskuze, která se v souvislosti s Aelredovým „individualismem“ rozvířila. Nejistota ohledně Aelredova „individualismu“ se týká spíše otázky, jestli a v jaké míře se jeho pojmání přátelství vychyluje od společenského a myšlenkového „mainstreamu“ 12. století.

Jak jistě cítíme, opět na nás v této otázce doléhá problematika individualizovaných vazeb v monastickém prostředí 12. století tak, jak jsme si ji nastínili v předchozí kapitole. Byly přípustné, byly žádoucí, existovaly vůbec, jakého byly charakteru? Ve spojitosti s vývojem bádání ohledně individuality ve středověku je nutné zmínit, že právě ve 12. století bývaly dříve často spatřovány počátky „moderní“ individuality, která měla spočívat ve vzniku nového typu vědomí, stojícího v opozici vůči středověkému univerzalizmu.³⁸⁷ Přestože však byla zpochybněna objektivita tohoto pohledu, stavícího se k dějinám lidské individuality teleologicky a vnímajícího ji jako něco, co se v průběhu staletí postupně

³⁸⁶ Jako žertovné se jeví především repliky Waltera a Gratiana, kdy Walter si Gratiana dobírá a Gratian vtípně odpovídá.

³⁸⁷ V otázce vývoje „moderní“ individuality zapůsobil vlivně zejména dílo Jacoba Burckhardta, který její počátky kladl do období italské renesance. Mezi historiky, kteří se je snažili posunout již do středověku, můžeme řadit např. Waltera Ullmanna, Petera Dronkeho, Roberta Hanninga, Richarda W. Southerna, Colina Morrise či Johna Bentona. K dějinám bádání o individualitě viz např. GUREVIČ, Aron. *Jedinec a společnost středověkého Západu*, s. 21-44.

„probouzí“ a vyvíjí se až směrem k modernímu individualismu,³⁸⁸ představa individuality jako určité speciálnosti, odlišnosti zůstává i ve vztahu k minulosti dále široce přijímána a často aplikována na historickou skutečnost. Zčásti nepochybně právem – cožpak Aelredova výjimečnost nespočívá právě v tom, že k jeho dílu a myšlenkám nenacházíme prakticky žádnou paralelu? Na tento fakt však nesmějí být východiska takového pojetí individualismu redukována. Jak záhy uvidíme, zejména ve vztahu ke zkoumání „individuality“ v projevech přátelství 12. století zůstává oprávněnost takového nazírání individualismu nejistá.

Jeden směr bádání ve vztahu k otázce existence a případného charakteru osobních, individualizovaných přátelství v církevní sféře středověku reprezentuje zejména studie italského badatele Francesca Alberoniho s názvem *L'amicizia*,³⁸⁹ která formulovala přesvědčení, že individualizované vazby v principu odporují univerzalistickému a unifikačnímu uspořádání, jež bylo středověké církvi vlastní, a nutně proto, pokud vůbec existovaly, musely představovat jistý „underground“ a skrytý odpor proti církevnímu „mainstreamu“. Jako by se znovu vynořovala problematika kompatibility *caritas* a antického konceptu přátelství a vracely se obavy formulované v *Collationes* Jana Cassiana. Tento pohled byl nicméně ve své extrémní podobě pomocí pečlivé analýzy pramenů překonán a revidován,³⁹⁰ ale přestože je zřejmé, že i vazby jeví se jako osobní měly v církevním prostředí středověku své místo i náležité teologické opodstatnění, stále se vede spor o jejich povaze. Přední badatel v oblasti přátelství se zaměřením na monastický svět středověku Brian Patrick McGuire v návaznosti na starší bádání britského historika Richarda W. Southerna sice nespouští nikterak ze zřetele formální rozměr středověkého přátelství, vnímaného především jako etický koncept, ani klišé, jež se s jeho projevy pojila, ale přesto se domnívá, že lze nahlédnout „pod povrch“ této formálnosti a hledat a nalézat „skutečné osobnosti a jejich emoce“,³⁹¹ jež se mezi řádky některých středověkých pramenů ukrývají, a současně přitom odhalovat „reálná“ privátní přátelství. Taková přátelství, jež dokážeme identifikovat jen u několika málo případů, které jsme si vyjmenovali na konci minulé kapitoly, sice nesvědčí přímo o „opozici“ jejich nositelů vůči „mainstreamu“, ale jistojistě

³⁸⁸ Výrazněji tento přístup kritizovala zejména škola Annales v čele s Jeanem-Claudem Schmittem a později Aronem J. Gurevičem a jeho metodologii nepřímou zpochybnily také závěry historické antropologie a sociologie obecně. Viz dále.

³⁸⁹ ALBERONI, Francesco. *L'amicizia*. Milano: Garzanti, 1984.

³⁹⁰ Viz podkap. „Nástin vývoje ideálu přátelství“ a „Přátelství v Aelredově pojetí“.

³⁹¹ MCGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community*, s. xii.

potvrzují jejich rozvinutou „individualitu“, a tedy i, podle její definice, určitou odlišnost od neuvědomělého, uniformovaného zbytku.

Zcela jiné stanovisko než Francesco Alberoni, ale také než Brian Patrick McGuire zaujímá ve svých pracích irský badatel James McEvoy. Ten naopak tvrdí, že něco jako „individualizovaná přátelství“ ve smyslu specifické formy lásky, vědomě oddělené od její univerzalistické podoby, vůbec neexistovalo a že všechna přátelství, osobní i formální, byla vnímána jako projev téhož platonického ideálu, pokřesťanštěného úspěšně církevními otci.³⁹² Nebezpečí sporu mezi zájmy jednotlivce a zájmy celé komunity tak ve vztahu k přátelství v McEvoyově pojetí zcela mizí. Takový pohled představuje svým způsobem druhý extrém, pro který rovněž prameny neposkytují dostatek důkazů, nicméně jistě správně upozorňuje na důležitost vysoce rozvinutého komunitního citění, přítomného u všech monastických autorů 12. století, v jehož světle je třeba hodnotit i jejich „individualitu“, která byla s vědomím jejich náležitosti ke komunitě jistě pevně srostlá.

Právě na Aelredův důraz na komunitu poukazují při řešení otázky Aelredovy „individuality“ i další badatelé, kteří navazují spíše na McEvoyův odkaz. Jedná se zejména o Juliana Haseldina a Marshu L. Dutton, kteří jsou v hodnocení „individuality“ v projevech přátelství monastických autorů 12. století velice obezřetní a varují před nebezpečím anachronismu, které jejich interpretaci doprovází. Julian Haseldine, zabývající se vytvářením sítí kontaktů a politických aliancí prostředním korespondence jednotlivých velkých postav monastického světa 12. století,³⁹³ předně tvrdí, že žádný koncept privátní, individualizované sféry v dnešním slova smyslu ve vztahu k přátelství neexistoval a že se přátelství rozdělovala podle jiných kritérií, především podle míry jejich intenzity a ctnosti.³⁹⁴ To by ostatně potvrzoval i Aelredův spis *De spirituali amicitia*, který sám rozlišuje pouze přátelství nedokonalá a „pravá“. Je jistě zajímavé, že se Aelred zmiňuje i o přátelství „světském“, které odlišuje od „pravého“ a jehož principem je, že přátelům přináší vzájemné výhody. Přesto je jeho ontologická podstata stejná jako v případě přátelství „pravého“, jež podle Aelreda nedefinuje jeho oddělenost, distanc od celku, nýbrž ctnosti, které ho

³⁹² Viz zejména McEVOY, James. Friendship and Love. In: *Irish Theological Quarterly*, vol. 50, č. 1 (1983), s. 35-47.

³⁹³ Viz podkap. „Nástin vývoje ideálu přátelství“.

³⁹⁴ Viz zejména HASELDINE, Julian. Introduction. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*, s. xvii-xxiii, TÝŽ. *Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century*. In: CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn. *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, s. 349-393 a TÝŽ. *The Monastic Culture of Friendship*. In: CLARK, James G. (ed.). *The Culture of Medieval English Monasticism*, s. 177-202.

doprovázejí, mezi něž patří mimo jiné participace na obecném blahu celé komunity, ať už konkrétní klášterní či církve obecně. Vždyť Aelred doslova píše: „*To je tedy spořádané přátelství, když rozum vládne citům a když jsme více pozorní vůči tomu, co si žádá potřeba mnohých, než půvab* [přátel].“³⁹⁵ Julian Haseldine tento aspekt charakteristiky „pravosti“ přátelství spojuje s údajnou neexistencí duality privátní a veřejné sféry ve středověku celkově, která je typická teprve pro moderní dobu a moderní myšlení, zatímco ve středověku se obě sféry spíše prolínaly.³⁹⁶ Nedůvěra Juliana Haseldina k existenci individualizovaných vazeb tak, jak je chápeme dnes, pramení rovněž z neochoty pouštět se do psychologizujícího čtení středověkých pramenů, v němž spatřuje nebezpečí dezinterpretace projevů emocí, jež byly, jak známo, formalizované³⁹⁷ a jejichž „upřímnost“ se očima středověkého člověka nemusela odvíjet od toho, do jaké míry byly emoce skutečně cítěny, nýbrž opět, jestli jejich „volba“ dostatečně reflektovala společně sdílené ideály a svědčila o ctnosti pisatele.³⁹⁸ Jak potvrzují i závěry výzkumu rétoričnosti projevů přátelství amerického badatele Jacoba R. McDonieho, v tomto smyslu mohly být koneckonců i emoce v případě oněch v našich očích jednoznačně „formalizovaných“ projevů skutečně „upřímně“ cítěny.³⁹⁹

Než se ale pokusíme přehodnotit definici středověkého „individualismu“ ve smyslu odlišnosti od celku, jak vidíme, že si situace vyžaduje, nejprve poukažme na další potíže spojené s psychologizujícím čtením středověkých pramenů, a sice přímo na příkladu Aelreda a zejména jeho prologu k *De spirituali amicitia*. Už James McEvoy⁴⁰⁰ a následně Marsha L. Dutton⁴⁰¹ upozornili na problematičnost vnímání autobiografických pasáží v Aelredových textech jako skutečně „autobiografických“ v dnešním slova smyslu,

³⁹⁵ Viz pozn. č. 366.

³⁹⁶ Tuto tezi prosazují i jiní badatelé v oblasti historie přátelství, viz např. ÖSTERBERG, Eva. *Friendship and Love, Ethics and Politics*. Budapest – New York: Central European University Press, 2010, s. 23-89.

³⁹⁷ Julian Haseldine, podobně jako např. Barbara Rosenwein, opakovaně upozorňuje, že historikovi, který se nechce při výzkumu emocí v historických pramenech uchýlit k psychohistorickému přístupu, nezbyvá než se zaměřit na mapování jednotlivých „emočních rejstříků“ daných autorů, komunit či období a rezignovat na hledání odpovědi na otázku, zda byly tyto emoce „skutečně cítěny“. Viz např. HASELDINE, Julian. *Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century*, s. 189.

³⁹⁸ Tento způsob čtení „upřímnosti“ emocí ve středověku navrhuji Damien Boquet a Píroska Nagy, viz BOQUET, Damien – NAGY, Píroska. *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*, s. 95-97.

³⁹⁹ Blíže viz McDONIE, Jacob R. *Friendship and Rhetoric in the Middle Ages: The Linguistic Performance of Intimacy from Cicero to Aelred*. New York – London: Routledge, 2020.

⁴⁰⁰ Viz McEVY, James. Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx's 'De spirituali amicitia' with a Translation. In: *Traditio*, roč. 37 (1981), s. 396-411.

⁴⁰¹ Viz DUTTON, Marsha L. Friendship and the Love of God: Augustine's Teaching in the *Confessions* and Aelred of Rievaulx's Response in *Spiritual Friendship*. In: *The American Benedictine Review*, roč. 56, č. 1 (2005), s. 3-35.

tedy jako výpovědi individua, uvědomujícího si svoji výlučnost a integritu uprostřed nestálých podmínek vnějšího světa. Středověký člověk, jak je stále nutné zdůrazňovat a jak si ještě u vytváření nové definice středověké „individuality“ zopakujeme, spatřoval sám sebe jako nedílnou součást většího celku a takovým způsobem se i prezentoval, v souladu se zažitými normami a v návaznosti na tradici. Středověký člověk primárně neusiloval o to být originální, nýbrž plnit role určitého modelu, napodobovat starší vzory a autority. S vědomím toho je nutné přikračovat i k hodnocení Aelredova prologu k *De spirituali amicitia*. James McEvoy a Marsha L. Dutton na mnohačetných paralelách názorně ukázali, že Aelred při jeho sepisování důkladně následoval vzor svatého Augustina a jeho sebe prezentaci přítomnou v jeho *Vyznáních*, a tudíž že je nutné přistupovat k jeho interpretaci se značnou obezřetností. Marsha L. Dutton především důrazně varuje před pokusy spatřovat v Aelredově autobiografických poznámkách důkazy o jeho údajné homosexualitě, jak se o to snaží zejména Brian Patrick McGuire, ale například také britský historik Alan Bray,⁴⁰² a upozorňuje, že k takovému hodnocení může vést pouze psychohistorický přístup, jehož závěry ovšem není možné pramenně ověřit a jehož metodologie s sebou nutně přináší nebezpečí anachronismu.⁴⁰³

Když se na chvíli zastavíme u otázky Aelredovy sexuality jako možné formy jeho sebe-identifikace, strážlivě se k tomuto problému staví americký badatel Stephen C. Jaeger. Ten se ve své stěžejní práci s názvem *Ennobling Love*⁴⁰⁴ obecně zabývá problematikou podob a forem lásky ve středověku a snaží se vytvořit zastřešující teorii „předmoderní“ lásky, jak ji nazývá, podle níž měla být ve středověku rozlišována láska čistě tělesná, sexuální, která byla ve středověkém písemnictví spíše tabu, a láska spirituální, mající charakter ctnosti a dalece přesahující privátní sféru a určená naopak k veřejné exhibici. Paradoxně právě jazyk této „zušlechtující lásky“, jak o ní Stephen C. Jaeger hovoří, známý nejčastěji z korespondence mezi učenci mužského pohlaví, charakterizovala značná erotičnost, jejíž význam byl však oderotizován, podobně jako je tomu v případě exegeze Písně písní. Tato „homoerotičnost“, jak Stephen C. Jaeger upozorňuje, slábne s počátkem 13. století, a totiž s příchodem ideálu kurtoazní lásky mezi mužem a ženou, jež se musela vypořádat s dilematem nebezpečí a implikace sexuality a jež nakonec vedla k postupnému

⁴⁰² Viz BRAY, Alan. *The Friend*. Chicago – London: University of Chicago Press, 2003.

⁴⁰³ Viz pozn. č. 103. Vedle Marsha L. Dutton a Pierre-André Burtona se toto stanovisko snažila vyvrátit také americká historička Katherine M. TePas, viz TEPAS, Katherine. Sexual Attraction and the Motivations for Love and Friendship in Aelred of Rievaulx. In: *The American Benedictine Review*, roč. 46 (1995), s. 283-307 a TÁŽ. Aelred's Guidelines for Physical Attractions. In: *Cîteaux*, roč. 46 (1995), s. 339–51.

⁴⁰⁴ Viz pozn. č. 23.

začlenění sexuality do konceptu ideální lásky a jejímu přesunu do privátní sféry.⁴⁰⁵ Důvody, proč byl jazyk využíván pro vyjádření jakéhokoli typu náklonnosti v „homosociálním“ vrcholném středověku tak často erotizující, Stephen C. Jaeger spatřuje v možnostech, jaké erotická metaforika, mající svůj vzor právě v Písni písní, skýtala, v intenzitě, jakou působila na city, a v neposlední řadě v ideji důležitosti překonávání vlastní přirozenosti, již přejali od stoiků a náležitým způsobem rozpracovali církevní otcové.⁴⁰⁶ Vzhledem k tomu, že existovala pouze láska ctnostná, zbavená sexuality, a láska čistě tělesná, míní Stephen C. Jaeger, není možné hovořit ani o existenci konceptu „heterosexuality“ a „homosexuality“ ve středověku, a tudíž nic jako „homosexuální identita“ nemohlo definovat ani ovlivňovat Aelredovu „individualitu“.⁴⁰⁷ Pokud Aelred či jiní autoři byli z našeho pohledu „homosexuální“, uzavírá Stephen C. Jaeger, nemáme žádné prostředky, jak tuto realitu ověřit, a to ani skrze psychoanalytický přístup, který je, jak Stephen C. Jaeger zdůrazňuje, příliš ovlivněný závěry Sigmunda Freuda, platnými ovšem pro zcela odlišnou historickou skutečnost.⁴⁰⁸

Jak je tedy patrné, pokud chceme zkoumat Aelredovu „individualitu“, musíme se odrazit od jiné definice individuality, více vnímavé ke specifickým potřebám vrcholného středověku. Vedle Arona J. Gureviče, který se v návaznosti na bádání školy Annales citlivě snažil zkoumat středověkou „individualitu“ a „osobnost“ v mezích možností, jež jejich realizaci poskytovala „společnost a kultura epochy“,⁴⁰⁹ se problematikou individualismu, a to přímo ve vztahu k církevnímu prostředí 12. století, zabírala také Caroline Walker Bynum.⁴¹⁰ Ta upozornila na důležité okolnosti, které je třeba brát při vyhodnocování „individuality“ církevních autorů 12. století v potaz, a varovala především před záměnou „objevu sebe sama“,⁴¹¹ k němuž podle ní ve 12. století došlo a jenž jsme v této kapitole nazvali „subjektivizací“, s projevy „individualismu“ v dnešním slova smyslu. „Objev sebe sama“, který se ve 12. století udál, měl podle ní těsnou souvislost i s „objevem komunity“,⁴¹² protože 12. století je dobou vzniku nových církevních řádů a s nimi i nového, intenzivního

⁴⁰⁵ Této problematice se věnuje celá druhá část Jaegerovy knihy, viz JAEGER, Stephen C. *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, s. 157-213.

⁴⁰⁶ Viz tamtéž, s. 134-137.

⁴⁰⁷ Tamtéž, s. 25-26.

⁴⁰⁸ Tamtéž, *passim*.

⁴⁰⁹ Viz GUREVIČ, Aron. *Jedinec a společnost středověkého Západu*, s. 18.

⁴¹⁰ Viz zejména BYNUM, Caroline Walker. Did the Twelfth Century Discover the Individual? In: *Journal of Ecclesiastical History*, roč. 31, č. 1 (1980), s. 1-17 a BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother*, s. 82-109.

⁴¹¹ BYNUM, Caroline Walker. Did the Twelfth Century Discover the Individual?, s. 4.

⁴¹² Tamtéž, s. 5.

komunitního cítění. Už ve druhé kapitole jsme hovořili o nárůstu introspekce zvláště mezi příslušníky nových řádů a souvislosti sebepoznání s poznáním Boha; bylo by však chybou domnívat se, že se tento příklon k subjektu děl odloučeně od komunity, naopak právě vědomí příslušnosti ke komunitě s jasně stanovenými pravidly a ideály definovalo identitu každé velké osobnosti monastického světa 12. století. Podobně jako na mnoha místech Aron J. Gurevič, i Caroline Walker Bynum v této souvislosti zdůrazňuje již zmiňovanou potřebu středověkého člověka napodobovat určité vzory, plnit role určitých typů, tak, jak si to – zjednodušeně řečeno – v jeho očích vyžadoval Boží řád na zemi.

Nejnověji se otázkou individuality a její vhodné definice pro středověk zabýval Franz-Josef Arlinghaus,⁴¹³ který pro její řešení navrhl využít teorii německého sociologa Niklase Luhmanna o „předmoderní“ a „moderní“ individualitě.⁴¹⁴ Oba typy individualit definuje způsob, jakým se jedinec vztahuje ke společnosti. Zatímco pro naši „moderní“ individualitu je typické již zmiňované vědomí výlučnosti, odlišnosti od vnějšího světa, spočívající v sebe-identifikaci se souborem atributů, jež nás činí specifickými a jež přesahují „role“, které hrajeme, u „předmoderní“ individuality je tomu přesně naopak – definuje ji příslušnost středověkého člověka ke společenskému statusu a s ním spojená role, která je pro něj předurčená. To neznamena, jak Franz-Josef Arlinghaus upozorňuje, že by středověký člověk nemohl podobně jako moderní člověk „hrát“ více rolí zároveň – jenže na rozdíl od moderního člověka, jehož role na sobě zpravidla nezávisí a on je tak puzen vytvářet si identitu vlastní, se role středověkého člověka mohou prolínat a sdružovat se kolem něj do jakéhosi „prstence“, či, pokud se postupem času diferencují, dávají středověkému člověku identit více.⁴¹⁵ S tím souvisí také důležitá skutečnost, že středověká společnost byla na rozdíl od dnešní horizontálně uspořádané společnosti silně vertikálně stratifikovaná a hierarchizovaná a vytvářela tudíž lidskou identitu *per se*;⁴¹⁶ středověký člověk se sice mohl vymykat a svoji roli neplnit či ji plnit „špatně“, ale pak se dostal na okraj společnosti a byl

⁴¹³ Viz pozn. č. 33 a konkrétně ARLINGHAUS, Franz-Josef. Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality: Some Theoretical Considerations. In: ARLINGHAUS, Franz-Josef (ed.). *Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods*, s. 1-46.

⁴¹⁴ Viz LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, kap. „Individuum, Individualität, Individualismus“ (s. 149-258). Niklas Luhmann sám navazuje na průkopnický výzkum německého sociologa Georga Simmela (SIMMEL, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 [1908].)

⁴¹⁵ Srov. ARLINGHAUS, Franz-Josef. Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality, s. 27-28.

⁴¹⁶ Srov. tamtéž, s. 28.

stigmatizován. Projevovat svou „individualitu“ ve smyslu jisté svéráznosti, originality myšlení tak nebylo, jak již jednou zaznělo, pro středověkého člověka žádoucí.

To ovšem, jak už víme, neznamená, že by se „individualita“ středověkého člověka neměla jak projevit. Franz-Josef Arlinghaus píše, že ji lze naopak spatřovat v tom, s jakou intenzitou se středověká osobnost snaží dokázat, že svou roli plní „správně“.⁴¹⁷ Zkusme si nyní aplikovat takové pojetí individuality na příklad Aelreda z Rievaulx. Ptali jsme se, do jaké míry se jeho pojetí přátelství vymyká „mainstreamu“ 12. století. Předně, pokud lze vůbec v této souvislosti hovořit o nějakém „mainstreamu“, se mu Aelred vymykat nechce. Snaží se udělat všechno proto, aby své pojetí přátelství podepřel tvrzeními autorit a svou životní zkušenost připodobnil k již zažitým modelům, konkrétně k životní zkušenosti svatého Augustina. Dokonce, jak se někteří badatelé domnívají, i všechny postavy dialogu uzpůsobil charakterově tak, aby odpovídaly tradiční teorii čtyř tělesných štáv.⁴¹⁸ Přesto je jeho dílo *De spirituali amicitia* v teologicko-filozofické literatuře středověku bezprecedentní. Dokazuje, jak důležité místo přátelství v Aelredově životě zaujímal. K jeho sepsání Aelreda dle jeho vlastních slov pudila absence podobného, uceleného díla o přátelství mezi křesťanskými spisy, ale současně i jeho osobní potřeba vytvoření si jakési „gramatiky“ přátelství; výsledkem tohoto puzení je nicméně text, jenž se ve všech ohledech drží pravidel monastického života i principů dobového pravověří. Přátelství v Aelredově pojetí nikterak neodporuje zásadám komunitního stylu života, naopak, podle Aelreda jej utužuje, vylepšuje. Právě bytí v pospolitosti, jak jsme mohli pozorovat na Aelredových četných výrocích, představovalo pro Aelreda tu nejvyšší duchovní hodnotu, a teprve ve společenství jiných mohlo i přátelství dojít svého naplnění. Když se vrátíme k charakteru tohoto přátelství, a tím i k otázce povahy „individualizovaných“ vazeb mezi jednotlivými řeholníky, pro něž snad mohlo Aelredovo dílo nalézt určité vyjádření, můžeme konstatovat, že jeho „pravost“ neurčovala míra jeho „privátnosti“, nýbrž intenzita a ctnosti, které ho doprovázely. Nemá smysl tedy pátrat po „individualizovaných“ vazbách v dnešním slova smyslu. Pravdy o tom, jaký byl reálný charakter těchto přátelství v praxi, se historik – přes bariéru slov, která, jak víme, vždy do jisté míry konstruuje realitu separátní⁴¹⁹ – zřejmě nikdy nebude moci dobrat beze zbytku.

⁴¹⁷ Tamtéž, s. 26-27. Sám F.-J. Arlinghaus poté zkoumá toto pojetí individuality v případové studii na osobnostech historiografa z 10.-11. století Dětmar z Merseburku a obchodníka z 15.-16. století Lucase Rema. Viz tamtéž, s. 31-39.

⁴¹⁸ Viz RUSSELL, Stephen J. The Dialogic of Aelred's *Spiritual Friendship*. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 47, č. 1 (2012), s. 47-69.

⁴¹⁹ Srov. ROSENWEIN, Barbara. *Generations of Feeling*, s. 1-15.

Na čem tedy stojí Aelredova výrazná „individualita“? Když se zahledíme pozorně na Aelredovo dílo, a to jak na jeho spisy filozoficko-teologické, tak historiografické, vidíme, že Aelred našel svoji sebe-identifikaci v roli cisterciáckého opata. Tato funkce mu dovolila propojit jeho anglosaskou a rodovou identitu se smyslem pro přizpůsobení se změněným společensko-politickým podmínkám a zároveň mu pomohla vyřešit jeho dilema politického angažmá a potřeby klidného života v obklopení „pravých“ přátel uprostřed komunity. Role, do které se Aelred ve svém díle *De spirituali amicitia* stylizuje, je role duchovního pastýře, rádce, učitele, toužícího jako otec pomocí pouček a exemplů vzdělat v duchovních záležitostech své syny. I na jeho „autobiografické“ pasáže je tudíž nutné tímto prizmatem a spatřovat jejich didaktickou funkci – která převažovala Aelredovu potřebu „vyjádřit“ své nitro, informovat čtenáře o svém životě. Aelredova „velikost“ a v pramenech jistě i nepřehlédnutelnost spočívala v intenzitě, s jakou naplňoval své poslání; a jako takového ho spatřovala i většina jeho recipientů,⁴²⁰ jejichž pozitivní hodnocení Aelredovy osobnosti rovněž dokazuje, že nebyl vnímán jako někdo, kdo by se vymykal, nýbrž naopak jako někdo, kdo plnil svou úlohu svědomitě a vzorně. Na závěr si můžeme ocitovat některé pasáže z Aelredovy „Pastýřské modlitby“ (*Oratio pastoralis*), které by snad mohly takové hodnocení potvrzovat:

Požádal jednou někdo ze starších, aby mu byla dána moudrost, aby uměl řídit tvůj lid. [...] Pohled', sladký Pane, na Svůj vybraný lid před Svou tváří, před jejichž očima je Tvůj kříž a na nich znamení Tvého utrpení. Svěřil jsi tomuto hříšníku, Tvému služebníku, aby je vedl. Můj Bože, Ty znáš mou pošetilost a má slabost Ti není skryta. Proto nežádám, sladký Pane, abys mi dal zlato, stříbro a drahé kameny, ale moudrost, abych věděl, jak vést Tvůj lid. [...] Ty znáš, Pane, mé srdce; protože cokoli dáš svému služebníku, je mou vůlí, aby to bylo cele svěřeno jím a cele pro ně vydáváno. Nadto i sám se rád pro ně obětuji. Tak ať se stane, můj Pane, tak ať se stane. Můj cit, má řeč, můj volný čas, mé zaměstnání, mé jednání i myšlení, můj úspěch i má protivenství, má smrt i můj život, mé zdraví i má nemoc, cokoli plně jsem, to, že žiji, že cítím, že chápu, to vše ať je jím darováno a cele pro ně vydáváno, pro ty, pro které jsi se Ty sám neodmítl vydat. Pouč mě proto, Pane, svého služebníka, pouč mě, prosím, skrze svého Svatého Ducha, jak se jím mám věnovat a jak se jím vydat. Dej mi, Pane, svou nevýslovnou milost, abych trpělivě vydržel jejich slabost, abych s nimi dobrotivě soucítil, abych jim moudře přicházel na pomoc. Necht' se učím ve škole Tvého Ducha těšit sklíčené, povzbuzovat bázlivé, pozvedat padlé, být slabý se slabými, trpět s pokoušenými. Všem se stát vším, abych všechny získal. Vlož do

⁴²⁰ Ohledně ohlasů na Aelredovu osobnost viz první kapitulu, k recepci díla *De spirituali amicitia* viz DUTTON, Marsha L. *Introduction*. In: AELRED OF RIEVAULX. *Spiritual Friendship*, s. 23-25. *De spirituali amicitia* bylo patrně nejoblíbenějším z Aelredových spirituálních spisů (v ucelené podobě se dnes dochovalo ve třinácti kopiích) a bylo brzy i adaptováno (na konci 12. století Petrem z Blois) a překládáno do národních jazyků (např. Jeanem de Meun, autorem *Románu o růži*, na konci 13. století do francouzštiny).

mých úst pravou, správnou a dobře znějící řeč, která bude budovat jejich víru, naději a lásku, čistotu a pokoru, trpělivost a poslušnost, žár ducha a vnitřní zbožnost. [...] Ty znáš sám, sladký Pane, jak moc je miluji a jak se jim otevírá mé nitro, jak se na ně rozlévá má láska. Ty víš, můj Pane, že jim nevládnou ani přísností ani mocí svého ducha, jak si přeji být jim prospěšný láskou spíše než jim panovat, být jim v pokoře poddán, láskou však být v nich jako jeden z nich. [...]⁴²¹

⁴²¹ *Postulauit aliquando quidam antiquorum sapientiam dari sibi, ut sciret regere populum tuum. [...] Ecce, dulcis Domine, ecce in conspectu tuo populus tuus peculiaris, ante quorum oculos crux tua, et signa passionis tuae in eis. Hos regendos commisisti huic peccatori seruulo tuo. Deus meus, tu scis insipientiam meam, et infirmitas mea a te non est abscondita. Peto itaque, dulcis Domine, non aurum, non argentum, non lapides pretiosos dari mihi, sed sapientiam ut sciam regere populum tuum. [...] Tu scis, Domine, cor meum; quia quidquid dederis seruo tuo, uoluntas mea est ut totum impendatur illis, et totum expendatur pro illis. Insuper et ipse libenter impendat pro illis. Sic fiat, Domine mi, sic fiat. Sensus meus <et> sermo meus, otium meum et occupatio mea, actus meus et cogitatio mea, prosperitas mea et aduersitas mea, mors mea et uita mea, sanitas <mea> et infirmitas mea, quidquid omnino sum, quod uiuo, quod sentio, quod discerno, totum impendatur illis et totum expendatur pro illis, pro quibus tu ipse non dedignaberis expendi. Doce me itaque seruulum tuum, Domine, doce me, quaeso, per Spiritum sanctum tuum, quomodo me impendam illis et quomodo me expendam pro illis. Da mihi, Domine, per ineffabilem gratiam tuam, ut patienter sustineam infirmitates eorum, pie compatiar, discrete subueniam. Discam magisterio spiritus tui maestos consolari, pusillanimes roborare, lapsos erigere, infirmari cum infirmis, uri cum scandalizatis, omnibus omnia fieri, ut omnes lucrifaciam. Da uerum sermonem et rectum et bene sonantem in os meum, quo aedificentur in fide, spe et caritate, in castitate et humilitate, in patientia et obedientia, in spiritus feruore et mentis deuotione. [...] Tu scis, dulcis Domine, quantum diligam eos, quomodo effusa sint in illos uiscera mea, quomodo liquescat super illos affectus meus. Tu scis, mi Domine, quod non austeritate neque in potentia spiritus mei imperem illis, quomodo optem in caritate prodesse magis quam praesse illis, in humilitate substerni illis, affectu autem esse in illis, quasi unus ex illis. AELRED Z RIEVAULX, Oratio pastoralis. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). Aelredi Rievallensis opera omnia, s. 760-761.*

Závěr

Práce se pokusila sledovat místo anglického cisterciáckého mnicha a opata z 12. století Aelreda z Rievaulx v tradici křesťanského a monastického myšlení týkajícího se ideálů lásky a přátelství. Jejím cílem bylo představit jeho dílo „O duchovním přátelství“ (*De spirituali amicitia*) v širším kontextu filozoficko-teologických úvah nad přátelstvím a láskou od pozdní antiky až po 12. století, porovnat jej s nimi a poukázat na jeho rysy, které jej činí specifickým a výjimečným. Autorku zajímala především povaha této „výjimečnosti“ a osobitosti, kterou lze v Aelredově díle pozorovat, a její vztah k dobovému pojmání přátelství a lásky jakožto spíše odosobněných teoretických konceptů. Ačkoliv totiž Aelred z Rievaulx na jednu stranu poměrně věrně navazuje na tradici a hovoří o přátelství i o lásce jakožto o důležitých etických ideálech a ctnostech, přesto lze v jeho díle pozorovat relativně vysokou míru toho, co bychom mohli nazvat „individualismem“, projevujícím se zejména častými autenticky působícími autobiografickými reflexemi a popisem osobních životních zkušeností a niterných pocitů souvisejících s přátelstvím. Právě Aelredova „individualita“ byla podrobena bližšímu zkoumání: především byla odmítnuta definice středověké „individuality“ ve smyslu vymykání se zbytku společnosti a odlišnosti od společenského „mainstreamu“, a naopak na ni začalo být nahlíženo na základě teorie o „moderní“ a „předmoderní“ individualitě jako na silné sebe-uvědomění v rámci struktur středověké společnosti. Poté, co byly podány důkazy o nejistotě oprávnění nazývat Aelredovy autobiografické reflexe „autobiografickými“ v dnešním slova smyslu či spojovat jeho identitu s homosexuální orientací, začala být jeho „individualita“ spatřována v intenzitě, s jakou se snažil plnit svoji roli cisterciáckého opata a poslání duchovního pastýře. Hlavně ta, v kombinaci s jeho celoživotní fascinací ideálem přátelství, jejíž reálné kořeny ovšem autorka považuje za nedohledatelné, podle závěrů této práce vedla k tak osobitému a „originálnímu“ projevu jeho osobnosti a myšlení, ačkoliv Aelred ve skutečnosti o „originalitu“ ani o samoučelnou exhibici svého nitra vůbec neusiloval.

Práce se rovněž obšírně zabírala vývojem ideálů přátelství a lásky především v monastickém prostředí středověku. Byly představeny hlavní tendence a principy ve filozofickém a teologickém pojmání přátelství a lásky jako metafyzických, etických konceptů, jež byly následně porovnávány s vlastním myšlenkovým světem Aelreda z Rievaulx a jeho kosmologií a antropologií. Aelredovo duchovní dílo bylo zařazeno do proudu „afektivní“ teologie typické zvláště pro příslušníky monastického světa 11.-12.

prostředí a pro prostředí nových církevních řádů, kde byly afektivní projevy citů nejen v rámci přátelských vazeb běžným fenoménem. Vedle díla „Zrcadlo lásky“ (*De speculo caritatis*) bylo blíže představeno především Aelredovo dílo *De spirituali amicitia*, a to formou analýzy nejdůležitějších pasáží, jež byly i přeloženy, a jejich porovnáním s již existující tradicí úvah nad přátelstvím a láskou a s Aelredovými bezprostředními zdroji. Aelred ve svém díle čerpal především z díla Marca Tullia Cicerona *Laelius de amicitia*, ze spisu svatého Ambrože *De officiis ministrorum* a z *Vyznání* svatého Augustina, přičemž zastřešujícím arbitrem jeho teorie přátelství mu byla pochopitelně Bible. Rovněž charakter autobiografických pasáží v Aelredově díle byl hodnocen prizmatem Aelredova napodobování vzoru svatého Augustina a také z hlediska jejich úlohy v celkové funkci Aelredova díla, jež byla označena za didaktickou. Aby byl obraz Aelredova osobnosti a tudíž i výchozí pozice hodnocení jeho „individuality“ pokud možno kompletní, zabývala se autorka této práce ve druhé kapitole také Aelredovým životem a s ním souvisejícími historickými a sociálními poměry, kterými byla Aelredova osobnost formována.

Touha proniknout skrze slova dochovaná v pramenech k opravdovým, žijícím a cítícím lidem dávné minulosti bude zřejmě vždy silná a nikdy nepřestane plodit nové a nové hypotézy. Ani autorka této práce se nepokouší redukovat Aelredovu osobnost či jeho sebevědomí na to, co bylo popsáno. Je si plně vědomá, že, slovy klasiků, *individuum est ineffabile*. Jejím cílem bylo pokusit se nalézt co možná nejobjektivnější nástroj, jenž současný stav bádání nabízí, pro posuzování a hodnocení projevů historických individualit a jejich vzorců myšlení, pro něž pramenný materiál představuje pouze nedokonalý nosič. Každé historické epoše jsou vlastní jiné vzorce myšlení a autorka touto prací chtěla především znovu potvrdit tuto skutečnost a upozornit na problémy spojené s bezvýhradnou aplikací současných měřítek na historickou realitu.

Seznam pramenů

- ABÉLARD. *Sic et non*. [Ano a ne.] ZACHOVÁ, Irena (trans.). Praha: Vyšehrad, 2008.
- AELRED Z RIEVAULX. *De bello Standardii*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina CXC*. Paris: Migne, 1855, sl. 701-711.
- AELRED Z RIEVAULX. *Genealogia regum Anglorum*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina CXC*. Paris: Migne, 1855, sl. 711-736.
- AELRED Z RIEVAULX. *De institutione reclusarum*. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*. Turnhout: Brepols, 1971, s. 637-682.
- AELRED Z RIEVAULX. *De miraculis Hagustaldensis ecclesiae*. In: RAINE, James (ed.). *The Priory of Hexham: Its Chroniclers, Endowments, and Annals. Vol. I*. Durham: Andrews and Co., 1864, s. 173-203.
- AELRED Z RIEVAULX. *De sanctimoniali de Wattun*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Latina CXC*. Paris: Migne, 1855, sl. 789-796.
- AELRED Z RIEVAULX. *De speculo caritatis*. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*. Turnhout: Brepols, 1971, s. 3-161.
- AELRED Z RIEVAULX. *De spiritali amicitia*. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*. Turnhout: Brepols, 1971, s. 287-350.
- AELRED Z RIEVAULX. *Oratio pastoralis*. In: HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*. Turnhout: Brepols, 1971, s. 757-763.
- AELRED Z RIEVAULX. *Vita beati Edwardi regis et confessoris*. In: LUARD, Henry Richards (ed.). *Lives of Edward the Confessor*. London: Longmans, 1858, s. 361-377.
- AMBROŽ MILÁNSKÝ. *De officiis libri tres*. In: MIGNE, Jean Paul (ed.). *Patrologia Latina XVI*. Paris: Migne, 1845, sl. 23-184.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Confessiones*. [Bekenntnisse]. THIMME, Wilhelm (trans.). Düsseldorf – Zürich: Artemis & Winkler, 2004.
- BERNARD Z CLAIRVAUX. *De gratia et libero arbitrio*. [O milosti a svobodném rozhodování.] KORONTHÁLYOVÁ, Markéta (trans.). Praha: Karolinum, 2004.
- BOETHIUS. *Consolatio philosophiae*. [Trost der Philosophie.] GEGENSCHATZ, Ernst – GIGON, Olof (trans.). Düsseldorf – Zürich: Artemis & Winkler, 2002.
- CICERO, Marcus Tullius. *Laelius de amicitia*. In: POWELL, J. G. F. (ed.). *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*. Oxford [et al.]: Oxford University Press, 2006, s. 319-365.
- GILBERT Z HOYLANDU. *Sermones in Cantica*. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia latina CLXXXIV*. Paris: Migne, 1879, sl. 9-252.
- GILES, John Allen (ed.). *Chronicon Angliae Petriburgense*. London: D. Nutt, 1845.
- HOSTE, Anselm – TALBOT, Charles (eds.). *Aelredi Rievallensis opera omnia*. Turnhout: Brepols, 1971.

ISIDOR ZE SEVILLY, *Etymologiae X*. [*Etymologie X*.] PULTROVÁ, Lucie (trans.). Praha: Oikoymenh, 2010.

JERONÝM ZE STRIDONU. *Epistularum pars 1. Epistulae I-LXX*. HILBERG, Isidorus (ed.). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

RICHARD Z HEXHAMU. *De Gestis Regis Stephani et de Bello Standardo*. In: HOWLETT, Richard (ed.). *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II., and Richard I. Vol 4*. London: Longmans, 1889, s. 139-180.

RICHARD Z HEXHAMU. *De statu et episcopo Hagulstadensis ecclesiae*. In: RAINE, James (ed.). *The Priory of Hexham: Its Chroniclers, Endowments, and Annals. Vol. 1*. Durham: Andrews and Co., 1864, s. 1–62.

Regula Benedicti. [Řehole Benediktova.] ENGELHAD, Vojtěch – KOUPIL, Ondřej (trans.). Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998.

WALTER DANIEL. *Vita Aelredi*. [*The Life of Ailred of Rievaulx*.] POWICKE, Frederick Maurice (trans.). Oxford: Clarendon, 1950.

Seznam pramenů v překladu

AELRED OF RIEVAULX. *Spiritual Friendship*. LAKER, Eugenia M. (trans.). Collegeville: Liturgical Press, 2010.

AELRED OF RIEVAULX. *The Mirror of Charity*. CONNOR, Elizabeth (trans.). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990.

ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. MRÁZ, Milan (trans.). Praha: Oikoymenh, 2008.

Bible. Český ekumenický překlad (včetně deuterokanonických knih). Praha: Česká biblická společnost, 2008.

CICERO, Marcus Tullius. Laelius o přátelství. In: CICERO, Marcus Tullius. *Dvě rozmluvy*. REINIŠ, Jan (trans.). Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1969, s. 75-130.

ÓRIGENÉS. *O Písni písní*. PUTNA, Martin C. – SITÁR, Jakub (trans.). Praha: Herrmann & synové, 2000.

AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. KOUPIL, Ondřej – KYRALOVÁ, Marie – MAREŠ, Pavel (trans.). Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2019.

WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*. DUTTON, Marsha L. (ed.), POWICKE, Frederick Maurice (trans.). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1994.

Seznam literatury

ALBERONI, Francesco. *L'amicizia*. Milano: Garzanti, 1984.

ALTHOFF, Gerd. *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

ARLINGHAUS, Franz-Josef. Conceptualising Pre-Modern and Modern Individuality: Some Theoretical Considerations. In: ARLINGHAUS, Franz-Josef (ed.). *Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods*. Brepols: Turnhout, 2015, s. 1-46.

ARLINGHAUS, Franz-Josef (ed.). *Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods*. Brepols: Turnhout, 2015.

BARRELL, A. D. M. *Medieval Scotland*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 2003.

BAKER, Derek. *Viri religiosi* and the York Election Dispute. In: CUMING, G. J. – BAKER, Derek (eds.). *Councils and Assemblies. Studies in Church History* 7. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, s. 87-100.

BALTZLY, Dirk – ELIOPOULOS, Nick. The Classical Ideals of Friendship. In: CAINE, Barbara (ed.). *Friendship: A History*. London: Equinox Publishing, 2009, s. 1-64.

BOQUET, Damien. Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017, s. 167-196.

BOQUET, Damien – NAGY, Piroska. *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*. Cambridge – Medford: Polity Press, 2018 [fran. 2015].

BOQUET, Damien. *L'ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen: CRAHM, 2005.

BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

BRAY, Alan. *The Friend*. Chicago – London: University of Chicago Press, 2003.

BURTON, Janet. English Monasteries and the Continent in the Reign of King Stephen. In: DALTON, Paul – WHITE, Graeme J. (eds.). *King Stephen's Reign (1135-1154)*. Woodbridge: The Boydell Press, 2008, s. 98-114.

BURTON, Janet. *Homines sanctitatis eximiae, religionis consummatae*: the Cistercians in England and Wales. In: *Archaeologia Cambrensis*, roč. 154 (2005), s. 27-49.

BURTON, Janet – KERR, Julie. *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2011.

BURTON, Janet. *Monastic and Religious Orders in Britain 1000-1300*. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1994.

- BURTON, Janet. Rievaulx Abbey: The Early Years. In: KINDER, N. Terry (ed.). *Perspectives for an Architecture of Solitude: Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson*. Turnhout: Brepols – Cîteaux, 2004, s. 47-54.
- BURTON, Janet. *The Monastic Order in Yorkshire 1069-1215*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1999.
- BURTON, Pierre-André. *Aelred of Rievaulx (1110–1167): An Existential and Spiritual Biography*. Collegeville: Liturgical Press, 2020 [fran. 2010].
- BURTON, Pierre-André. Le traité sur l'Amitié spirituelle. Ou les trois derniers cercles de l'amour. In: *Collectanea Cisterciensia*, č. 64 (2002), s. 197–218.
- BURTON, Pierre-André. The Beginnings of Cistercian Expansion in England: The Socio-Historical Context of the Foundation of Rievaulx (1132). In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 42, č. 2 (2007), s. 151-182.
- BYNUM, Caroline Walker. Did the Twelfth Century Discover the Individual? In: *Journal of Ecclesiastical History*, roč. 31, č. 1 (1980), s. 1-17.
- BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1982.
- CASSIDY, Eoin G. 'He Who Has Friends Can Have No Friend': Classical and Christian Perspectives on the Limits to Friendship. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Strout: Sutton Publishing, 1999, s. 45-67.
- CLASSEN, Albrecht. Introduction: Friendship – The Quest for a Human Ideal and Value From Antiquity to the Early Modern Time. In: CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn (eds.). *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourses*. Berlin – New York: De Gruyter, 2011, s. 1-183.
- CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn. *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourses*. Berlin – New York: De Gruyter, 2011.
- CONSTANTINE-JACKSON, Jennifer. *Sapienter amare poterimus: On Rhetoric and Friendship in the Letters of Heloise and Abelard*. In: CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn (eds.). *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourses*. Berlin – New York: De Gruyter, 2011, s. 247-280.
- DINGMAN, Paul. *Ethics and Emotions: A Cultural History of Chivalric Friendship in Medieval/Early Modern Times*. New York – Rochester: University of Rochester, 2012 [dizertační práce].
- DUMONT, Charles. Aelred of Rievaulx: His Life and Works. In: AELRED OF RIEVAULX. *The Mirror of Charity*. CONNOR, Elizabeth (trans.). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990, s. 11-68.
- DUMONT, Charles. Aelred of Rievaulx's Spiritual Friendship. In: SOMMERFELDT, John R. (ed.). *Cistercian Ideals and Reality*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978, s. 187-198.
- DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017.

- DUTTON, Marsha L. Aelred of Rievaulx on Friendship, Chastity and Sex: The Sources. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 29, č. 2 (1994), s. 121–96.
- DUTTON, Marsha L. A Model for Friendship: Ambrose's Contribution to Aelred of Rievaulx's Spiritual Friendship. In: *The American Benedictine Review*, roč. 64, č. 1 (2013), s. 39-66.
- DUTTON, Marsha L. Friendship and the Love of God: Augustine's Teaching in the *Confessions* and Aelred of Rievaulx's Response in *Spiritual Friendship*. In: *The American Benedictine Review*, roč. 56, č. 1 (2005), s. 3-35.
- DUTTON, Marsha L. Introduction. In: AELRED OF RIEVAULX. *Spiritual Friendship*. LAKER, Eugenia M. (trans.). Collegeville: Liturgical Press, 2010, s. 13-50.
- DUTTON, Marsha L. Introduction. In: WALTER DANIEL. *The Life of Aelred of Rievaulx & the Letter to Maurice*. DUTTON, Marsha L. (ed.), POWICKE, Frederick Maurice (trans.). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1994, s. 7-88.
- DUTTON, Marsha L. That Peace Should Guide and Society Unite: Aelred of Rievaulx's Political Philosophy. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 43, č. 3 (2012), s. 279-295.
- DUTTON, Marsha L. The Conversion and Vocation of Aelred of Rievaulx: a Historical Hypothesis. In: WILLIAMS, Daniel (ed.). *England in the Twelfth Century: Proceedings of the 1988 Harlaxton Symposium*. Woodbridge: The Boydell Press, 1990, s. 31-49.
- DUTTON, Marsha L. The Invented Sexual History of Aelred of Rievaulx. In: *The American Benedictine Review*, roč. 47 (1996), s. 414-432.
- DUTTON, Marsha L. The Sacramentality of Community in Aelred. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017, s. 246-267.
- FERGUSON, Peter – HARRISON, Stuart. *Rievaulx Abbey: Community, Architecture, Memory*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- FISKE, Adele M. Aelred of Rievaulx (on Friendship). In: *Cîteaux*, roč. 13 (1962), s. 5-17 a 97-132.
- FISKE, Adele M. Alcuin and Mystical Friendship. In: *Studi medievali*, řada 3, roč. 2 (1961), s. 551-575.
- FISKE, Adele M. *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentacion, 1970.
- FISKE, Adele M. Saint Anselm and Friendship. In: *Studia monastica*, č. 3 (1961), s. 259-290.
- FREEMAN, Elizabeth. Aelred as a Historian among Historians. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017, s. 113-146.
- FREEMAN, Elizabeth. *Narratives of a New Order: Cistercian Historical Writing in England, 1150–1220*. Turnhout: Brepols, 2002.
- GILSON, Etienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. New York: Charles Scribner's Son, 1940 [fran. 1932].

- GOETZ, Hans-Werner. „Beatus homo qui invenit amicum”: The Concept of Friendship in Early Medieval Letters of the Anglo-Saxon Tradition on the Continent (Boniface, Alcuin). In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Strout: Sutton, 1999, s. 124-136.
- GREEN, Judith. King Henry I and Northern England. In: *Transactions of the Royal Historical Society* 6, roč. 17 (2007), s. 35-55.
- GRÓN, Ryszard (ed.). „Spór o Aelreda”: W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx. Kęty: ANTYK, 2005.
- GUREVIČ, Aron. *Jedinec a společnost středověkého Západu*. Praha: Argo, 2016 [něm. 1994].
- HALLIER, Amédée. *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx: an Experiential Theology*. Shannon: Irish University Press, 1969 [fran. 1959].
- HARPER-BILL, Christopher. The Anglo-Norman Church. In: HARPER-BILL, Christopher – HOUTS, Elisabeth van (eds.). *A Companion to the Anglo-Norman World*. Woodbridge: The Boydell Press, 2003, s. 165-190.
- HASELDINE, Julian. Friends, Friendship and Networks in the Letters of Bernard of Clairvaux. In: *Cîteaux*, roč. 57 (2006), s. 243-280.
- HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Strout: Sutton Publishing, 1999.
- HASELDINE, Julian. Friendship, Intimacy and Corporate Networking in the Twelfth Century: The Politics of Friendship in the Letters of Peter the Venerable. In: *The English Historical Review*, roč. 126, č. 519 (2011), s. 251-280.
- HASELDINE, Julian. Introduction. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Strout: Sutton Publishing, 1999, s. xvii-xxiii.
- HASELDINE, Julian. Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's letters to his friends. In: HADLEY, Dawn (ed.). *Masculinity in Medieval Europe*. London – New York: Longman, 1999, s. 238–55.
- HASELDINE, Julian. Monastic Friendship in Theory and in Action in the Twelfth Century. In: CLASSEN, Albrecht – SANDIDGE, Marilyn. *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourses*. Berlin – New York: De Gruyter, 2011, s. 349-393.
- HASELDINE, Julian. The Monastic Culture of Friendship. In: CLARK, James G. (ed.). *The Culture of Medieval English Monasticism*. Woodbridge: The Boydell Press, 2007, s. 177-202.
- HASELDINE, Julian. Understanding the Language of Amicitia: The Friendship Circle of Peter of Celle (c. 1115–1183). In: *Journal of Medieval History*, roč. 20 (1994), s. 237–60.
- HAVLÍČEK, Aleš. „Věci přátel jsou společné“ (Je přátelství milostný vztah?) In: HAVLÍČEK, Aleš (ed.). *Platónův dialog Lysis*. Praha: Oikymenh, 2003, s. 47-62.
- HILL, John M. Friendship in the Middle Ages. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages. Vol. 1*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2015, s. 565-581.

- HYATTE, Reginald. *The Arts of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1994.
- JAEGER, Stephen C. *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- JAMROZIAK, Emilia. The Cistercians, Eugenius III, and the Disputed York Election. In: FONNESBERG-SCHMIDT, Iben – JOTISCHKY, Andrew (eds.). *Pope Eugenius III (1145-1153): The First Cistercian Pope*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018, s. 101-123.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. Abélard aneb vášeň pro jednotlivé. In: ABÉLARD. *Sic et non*. [Ano a ne.] ZACHOVÁ, Irena (trans.). Praha: Vyšehrad, 2008, s. 19-133.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. Frater cordis mei: Friendship in Augustine's Confessions. In: *AUC Theologica*, roč. 10, č. 2 (2020), s. 69-91.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Přátelství v Augustinových Vyznáních*. Praha: Vyšehrad, 2020.
- KNOWLES, David. *The Historian and Character and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- KONSTAN, David. *Friendship in the Classical World*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1997.
- LA CORTE, Daniel M. Aelred on Abbatial Responsibilities. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017, s. 48-69.
- LANGE, Marjory E. A Reading of Aelred of Rievaulx's De Anima: Through Ciceronian Dialogue to Personal Testament. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 45, č. 4 (2010), s. 401-20.
- LE GOFF, Jacques. Středověký člověk. In: LE GOFF, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2003 [pol., ital. fran. a rus. 1996], s. 9-37.
- LECLERCQ, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1961 [fran. 1957].
- LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- McDONIE, Jacob R. *Friendship and Rhetoric in the Middle Ages: The Linguistic Performance of Intimacy from Cicero to Aelred*. New York – London: Routledge, 2020.
- McEVOY, James. Friendship and Love. In: *Irish Theological Quarterly*, vol. 50, č. 1 (1983), s. 35-47.
- McEVOY, James. Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx's 'De spirituali amicitia' with a Translation. In: *Traditio*, roč. 37 (1981), s. 396-411.
- McEVOY, James. The Theory of Friendship in the Latin Middle Ages: Hermeneutics, Contextualization and the Transmission and Reception of Ancient Texts and Ideas, from c. AD 350 to c. 1500. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Strout: Sutton Publishing, 1999, s. 3-44.

- McFADDEN, George Joseph. *Edition and Translation of The Life of Waldef, Abbot of Melrose*. Columbia University, 1952 [dizertační práce].
- McGINN, Bernard. *The Growth of Mysticism*. New York: Crossroad, 1996.
- McGINN, Bernard. *Three Treatises on Man: a Cistercian Anthropology*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977.
- McGUIRE, Brian Patrick. *Bernard of Clairvaux: An Inner Life*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2020.
- McGUIRE, Brian Patrick. *Brother and Lover: Aelred of Rievaulx*. New York: Crossroad, 1994.
- McGUIRE, Brian Patrick. *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350-1250*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2010 [1988].
- McGUIRE, Brian Patrick. *The Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and his Tradition*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1991.
- MEWS, Constant J. Cicero and the Boundaries of Friendship in the Twelfth Century. In: *Viator*, roč. 38, č. 2 (2007), s. 369-384.
- MEWS, Constant J. Cicero on Frienship. In: CAINE, Barbara (ed.). *Friendship: A History*. London: Equinox Publishing, 2009, s. 65-72.
- MÜNKLER, Marina – SABLOTNY, Antje – STANDKE, Matthias (eds.). *Freundschaftszeichen: Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter*. Heidelberg: Winter Verlag, 2015.
- NEJESCHLEBA, Tomáš – KUCSA, Roman. *Bernard z Clairvaux: Chiméra svého století*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2020.
- NEWMAN, Martha G. Foundation and Twelfth Century. In: BRUUN, Mette Birkedal (ed.). *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 2013, s. 25-37.
- NEWMAN, Martha G. *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- NICHOLL, Donald. *Thurstan, Archbishop of York (1114-1140)*. York: Stonegate Press, 1964.
- ÖSTERBERG, Eva. *Friendship and Love, Ethics and Politics*. Budapest – New York: Central European University Press, 2010.
- PEZZINI, Domenico. Aelred's Doctrine of Charity and Friendship. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017, s. 221-245.
- PEZZINI, Domenico. The Sermons of Aelred of Rievaulx. In: DUTTON, Marsha L. (ed.). *A Companion to Aelred of Rievaulx*. Leiden – Boston: Brill, 2017, s. 73-97.
- PLAMPER, Jan. *Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler, 2012.
- POWICKE, Frederick Maurice. *Ailred of Rievaulx and his Biographer Walter Daniel*. London: University Press, Longmans, Green and Co., 1922.

- PUTNA, Martin. Píseň písní v dějinách evropského myšlení. In: ÓRIGENÉS. *O Písni písní*. PUTNA, Martin C. – SITÁR, Jakub (trans.). Praha: Herrmann & synové, 2000, s. 7-86.
- ROSENWEIN, Barbara – CRISTIANI, Riccardo. *What is the History of Emotions?* Cambridge – Medfort: Polity Press, 2016.
- ROSENWEIN, Barbara. Emotion Words. In: BOQUET, Damien – NAGY, Piroška (eds.). *Le sujet des émotions au Moyen âge*. Paris: Beauchesne, 2009, s. 93-106.
- ROSENWEIN, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2006.
- ROSENWEIN, Barbara. *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- RUSSELL, Stephen J. The Dialogic of Aelred's *Spiritual Friendship*. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 47, č. 1 (2012), s. 47-69.
- SIMMEL, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 [1908].
- SLATER, Isaac. *Exuberantissimus Amor: Cassian on Friendship*. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 44, č. 2 (2009), s. 129-144.
- SMITH, Richard Upsher Jr. Was Bernard a Friend? A Question Revisited. In: *Analecta Cisterciensia*, č. 53 (1997), s. 15-44.
- SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx On Love and Order in the World and the Church*. New York – Mahwah: The Newman Press, 2006.
- SOMMERFELDT, John R. *Aelred of Rievaulx: Pursuing Perfect Happiness*. Mahwah: The Newman Press, 2005.
- SOMMERFELDT, John R. Aelred of Rievaulx on Friendship. In: STERN-GILLET, Suzanne – GURTNER, Gary M. (eds.). *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. New York: SUNY Press, 2014, s. 227-244.
- SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation To Christian Temptation*. Oxford [et al.]: Oxford University Press, 2000.
- SOUTHERN, Richard W. *Medieval Humanism and Other Studies*. London: Blackwell, 1970.
- SOUTHERN, Richard W. *Saint Anselm and his Biographer: A Study of Monastic Life and Thought 1059 – c. 1130*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- SOUTHERN, Richard W. *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SQUIRE, Aelred. *Aelred of Rievaulx: A Study*. London: SPCK, 1969.
- STEJSKAL, Jan. Úvaha o přátelství ve středověku. In: KALOUS, Antonín – STEJSKAL, Jan – ŠRÁMEK, Josef (eds.). *Jedinec a evropská společnost od středověku do 19. století*. Olomouc: Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, 2014, s. 211-225.
- TEPAS, Katherine M. Aelred's Guidelines for Physical Attractions. In: *Cîteaux*, roč. 46 (1995), s. 339-51.

- TEPAS, Katherine M. Sexual Attraction and the Motivations for Love and Friendship in Aelred of Rievaulx. In: *The American Benedictine Review*, roč. 46 (1995), s. 283-307.
- VANDROVEC, Alexius. Duchovní přátelství u sv. Aelreda z Rievaulx a mnišská tradice. In: *Salve*, roč. 20, č. 1 (2010), s. 51-70.
- WADDELL, Chrysogonus. The Hidden Years of Aelred of Rievaulx: The Formation of a Spiritual Master. In: *Cistercian Studies Quarterly*, roč. 41, č. 1 (2006), s. 51-63.
- WEISS, Robin. Cicero's Stoic Friend as Resolution to the Paradoxes of Platonic Love: The Amicitia alongside the Symposium. In: STERN-GILLET, Suzanne – GURTLER, Gary M. *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. New York: SUNY Press, 2014, s. 133-169.
- WHITE, Carolinne. Friendship in Absence – Some Patristic Views. In: HASELDINE, Julian (ed.). *Friendship in Medieval Europe*, Strout: Sutton Publishing, 1999, s. 69-88.
- WHITE, Carolinne. *Christian Friendship in the Fourth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- WHITELOCK, Dorothy. The Dealings of the Kings of England with Northumbria in the Tenth and Eleventh Centuries. In: CLEMOES, Peter (ed.). *The Anglo-Saxons: Studies Presented to Bruce Dickins*. London: Bowes & Bowes, 1959, s. 70–85.
- ZIOLKOWSKI, Jan M. Twelfth-Century Understandings and Adaptations of Ancient Friendship. In: WELKENHUYSEN, Andries – BRAET, Herman – VERBEKE, Werner (eds.). *Mediaeval Antiquity*. Leuven: Leuven University Press, 1995, s. 59–81.